


Digitized by Google

Hauptmomente in Hegels Begriff der Persönlichkeit.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Jena

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Frank W. Dunlop

aus Dunedin, Neu-Seeland.



Druck von Ant. Kämpfe in Jena.

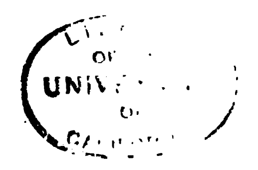
1903.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Prof. Dr. Eucken.

Jena, den 16. Juli 1903.

Prof. Dr. **Gutzmer,**
d. Z. Dekan.

Inhalt.



Einleitung.

Die Persönlichkeit als Hauptproblem der Gegenwart.

Das intensive Aufblühen des geistigen Lebens, welches das Zeitalter der Renaissance auszeichnete, hat sowohl eine negative als eine positive Seite. Auf der einen Seite bedeutete es ein Brechen mit wissenschaftlichen Ueberlieferungen und Autoritätsglauben, auf der anderen äußerte es sich in einem leidenschaftlichen und fröhlichen Hinausdrängen ins Weite und Freie des sich vor den Augen der Menschen entrollenden Weltalls. Zu dieser Bewegung trugen die glänzenden geographischen und physikalischen Entdeckungen des 15. und 16. Jahrhunderts entschieden bei. Es schien, als ob die hemmenden, erdrückenden Schranken des menschlichen Daseins mit einem Schlage weggeräumt wären, und der Mensch konnte sich nunmehr in das unermeßliche Reich des Denkens und Handelns hinauswagen. Die meisten wurden von dem überwältigenden Eindruck der Unermeßlichkeit und Unendlichkeit des Universums gleichsam hingerissen. Die Energie der Menschheit hat endlich ein zureichendes und reichlich lohnendes Tätigkeitsfeld gewonnen, und es war nur zu erwarten, daß der mächtige, an sich schon gewaltig angeschwollene Strom des menschlichen Sinnens und Trachtens in die Richtung der geographischen Entdeckung, der Naturbetrachtung, -erforschung und -beherrschung gelenkt wurde. Zunächst war diese Bewegung der Natureroberung sozusagen unreflektierend. Die Periode der philosophischen Selbstbesinnung konnte erst eintreten, nachdem die anfängliche, flammende Begeisterung etwas abgekühlt war. Dann aber traten die bisher schlummernden Gegensätze in offener Feindseligkeit einander gegenüber.

Ein Hauptbeweggrund dieser Entwickelung war das Streben nach Weit- und Freiwerden, nach einer von allen äußerlichen Hemmungen freigewordenen, volltätigen Lebensführung. Gerade

das Bewußtsein, daß in der Bewältigung der Außenwelt eine große Selbsterweiterung erfolgt war, verlieh der Zeit den Charakter der Weltfreudigkeit. Und doch sind es eben die ungeheure Ausdehnung der Naturerkenntnis und die allzu exklusive Beschäftigung mit der raumzeitlichen Welt, die nun das Seelenleben mit Erdrückung bedrohten. Seit Kopernikus ist es vollauf klar geworden, daß der Mensch in physischer Hinsicht bloß einen verschwindenden Punkt im Universum bildet. Vom Standpunkte des Materiellen aus ist seine Bedeutung so gut wie nichts. Es ist ein für allemal unmöglich geworden, „unseren winzigen Heimatsplaneten ..... nebst darauf herumwimmelndem und herumgrübelndem Menschengeschlecht trotz alledem und alledem wieder auf den Thron des Universums" zu erheben. (Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit", 3. Aufl., S. 406).

Soll das Weit- und Freiwerden des Menschen denn schließlich doch das Verlieren seines selbsteigenen Lebens, das Aufgehen in seine natürliche Umgebung bedeuten? Der Ausgang kann nicht zweifelhaft sein, wenn der Mensch nichts als Naturwesen ist. Die tieferdenkenden Köpfe sowie die Gefühlsmenschen auf der Suche nach Waffen gegen den gewaltigen Ansturm der Außenwelt waren daher gezwungen, ihren Blick nach innen zu richten. Vielleicht liegt dort die Möglichkeit, ein selbständiges Geistesleben zu begründen und gegen alles scheinbare Uebergewicht der Natur zu behaupten. Tatsächlich ist eine derartige Wendung nach innen vollzogen worden. Dem Menschen, so findet man, in seiner unterscheidenden Eigentümlichkeit, mithin als Geisteswesen oder Persönlichkeit, kommt eine allem bloß Naturhaften weitüberlegene Wirklichkeit zu. Es erschließt sich eine innere Tiefe, gegen welche die unermeßliche Weite und Masse der Natur als etwas fast Geringfügiges erscheint. Besonders Menschen von tief moralischem oder religiösem Charakter haben in ihren Konflikten und Erlebnissen die Gewißheit, daß sie in diesem inneren, geistigen Reiche ihrer Seelenerfahrungen mit schlechterdings einzigartigen, absoluten Größen und Werten zu tun haben.

Es ist ein weiterer Schritt, wenn man zur Einsicht gelangt, daß die Realität und Kraft der Einzelpersönlichkeit von ihrer Zugehörigkeit zu einer Personalwelt abhängt. Der Mensch als abgesondertes Wesen kann unmöglich der Natur die Wage halten. Dennoch beanspruchen die Normen und die Gesetze des menschlichen Handelns und Erkennens die allerhöchste Notwendigkeit und unbedingte Gültigkeit. Sie schweben auch nicht in der Luft, sondern bekunden sich als innewohnende Triebkräfte, als lebengestaltende Mächte. Sie sind also wirklich, lebendig, nicht bloße Abstraktionen. Ihre reale Basis kann sich nur in einer geistigen Ueberwelt befinden; und endlich führt uns der wesentlich persönliche Charakter der Werte und Wirklichkeiten des Geisteslebens auf absolute Persönlichkeit als Ursprung

und Urgrund der Geisteswelt. In diesem Bewußtsein weiß der Mensch sich als Selbstwert und Selbstzweck und aller bloßen Raumzeitlichkeit, allem bloßen Mechanismus unendlich überlegen.

Der Denker, der die Geistigkeit des Menschenlebens auf diese Weise mit vollem Bewußtsein begründet hat, ist der große Kant, der Kopernikus der geistigen Welt. Nach zwei Seiten hin ist Kants Leistung besonders bedeutend. Erstens hat er die fundamentale Unterscheidung zwischen dem Geistes- und dem Naturreich zu einem grundsätzlichen gemacht, und zweitens versetzte er den Schwerpunkt der Persönlichkeit von der theoretischen in die praktische Vernunft. Mit anderen Worten, er behauptete das Primat der praktischen Vernunft. Aus dem sittlichen Bewußtsein, nicht aus theoretischen Forderungen entsteht überhaupt erst das metaphysische Bedürfnis. Die praktische Vernunft ist das eigentliche Vermögen des Uebersinnlichen und Unendlichen. Ohne das Wirken eines unwiderstehlichen Triebes nach freier, allseitiger Selbstrealisierung wären die spezifisch metaphysischen Fragen nie aufgeworfen worden. Die theoretische Vernunft, streng genommen, empfindet kein Bedürfnis, über die scheinbar endlose Flucht der Erscheinungen hinauszustreben. Sie will nichts mehr oder weiteres als das tatsächlich Vorhandene wissen. Mit dem empirisch Gegebenen kann die affektlose Intelligenz sich recht gut abfinden. Warum soll das Erscheinende nicht das letzte Reale sein? Für den reinen Theoretiker ist das Seinsollende ein leeres Wort. In Wirklichkeit wurzeln die gesamten, über das Sinnlich-Unmittelbare, das empirische Nacheinander und Nebeneinander der Phänomene hinaustreibenden Mächte in den Vernunftbegriffen oder Idealen der sittlichen Persönlichkeit, die der Grundausdruck des Personallebens im ganzen sind. Ja, sogar die Grundunterscheidung zwischen Schein und Realität erfolgt erst auf Grund einer kritischen Prüfung und Beurteilung des Erscheinenden im Lichte der unbedingten Maßstäbe der praktischen Vernunft. Die Persönlichkeit beansprucht für ihre Wesensbestimmungen, ihre Ideale, eine tiefere Wirklichkeit und eine höhere Notwendigkeit als die der Natur. Das Ideale ist gleicherweise das allerrealste Reale und die letzte Bestimmung und schaffende Seele des Wirklichen. Kurz: das Wissen ist in letzter Instanz nichts anderes als eine Grundform der Selbstbejahung des sich selbst setzenden Geistes.

Das scheint die logische Konsequenz von Kants Lehre des Primats der praktischen Vernunft zu sein. Dem sei wie ihm wolle, es unterliegt keinem Zweifel, daß vermittelst Kants Untersuchungen eine große und äußerst folgenreiche Klärung und Vertiefung des Persönlichkeitsbegriffs erfolgt ist und daß mehr als je zuvor der Begriff in den Vordergrund der Spekulation gerückt war.

Die großartigen dogmatischen Lehrgebäude von Fichte, Schelling und Hegel sind als Weiterbildungen aus dem Boden des Kriti-

1*

zismus hervorgewachsen. Hegels Auffassung des Geistes ist wegen des weiten und tiefen Einflusses, den sein System auf das Denken Europas ausgeübt hat und immer noch ausübt, von ganz besonderem Belang und Interesse. Seine Philosophie als Philosophie des Geistes hat auch kräftig dahin gewirkt, die Persönlichkeit zum Hauptproblem der Gegenwart zu machen. Hegel will die Persönlichkeit als die höchste Daseinsform und deshalb als fähig, den Gesamtinhalt der Wirklichkeit in sich aufzunehmen, dartun. In diesem Versuch ist Hegel lediglich einem seiner Grundprinzipien: das Reale ist das Konkrete, getreu.

Neuere Erörterungen des Begriffs, mit wenigen Ausnahmen, haben nichts wesentlich Neues hinzugefügt, sie bewegen sich vielmehr innerhalb desselben Gedankenkreises, und zwar nicht selten, ohne den ganzen Umfang desselben völlig zu beherrschen. Vielleicht ist nichts besser geeignet, jemanden über die Problemstellung in ihrer ganzen Vielseitigkeit aufzuklären, als der Versuch, die vielen verschiedenen Momente in dem überaus verwickelten Hegelschen Begriffe in ihrer Eigentümlichkeit und Tendenz klar zu fassen. Es kommt dazu, daß der Hegelianismus nichts weniger als ein ganz überwundener Standpunkt von bloß geschichtlichem Interesse ist. Er ist ohne Frage heutzutage die vorherrschende philosophische Richtung in den akademischen Kreisen Englands, vielleicht auch Amerikas. Wie ein kräftiger Gärungsstoff durchdringt die Hegelsche Denkart heute immer noch die bunte Mannigfaltigkeit der modernen philosophischen Systeme. Sei es durch die Aneignung und Verwertung von Grundgedanken, sei es durch offene oder versteckte Opposition haben fast alle Denker der Neuzeit Hegels geistiger Macht und bleibendem Einfluß ihren Tribut entrichten müssen. Der Versuch, über Hegels Persönlichkeitsbegriff uns Klarheit zu verschaffen, läßt sich also als besonders zeitgemäß bezeichnen.

Die Persönlichkeit muß allezeit ein Gegenstand des höchsten Interesses sein, nicht bloß, weil sie uns so nahe liegt, sondern vor allem deshalb, weil sie uns vor eine unendliche Aufgabe stellt. Es liegt eben in dem ethischen Kern der Persönlichkeit, daß sie keine ein für allemal gegebene Tatsache ist. Wie niemand von Haus aus wirklich sittlich ist, sondern nur allmählich einen sittlichen Charakter durch freie Tat bildet, ebenso wird die Persönlichkeit nie geschenkt, sondern nur gewonnen. Das Ideal eines vollkommenen Selbst enthält die Forderung, daß man das Selbst erfülle und die Inhalte anordne und harmonisiere, und andererseits auf der formellen Seite, daß die gesamten Inhalte gewissermaßen Erzeugnisse der selbstschaffenden Tätigkeit der Persönlichkeit seien. Mit der Verwirklichung der idealen Persönlichkeit wird der letzte Schleier von dem Geheimnis der Existenz gelüftet und der Weltgegensatz der Natur und des Geistes endlich überwunden werden, da sie die Einheit der

Naturnotwendigkeit und der Vernunftfreiheit bildet. Höffdings Wort trifft also im ganzen zu: „Wissenschaftlich betrachtet ist eben die Persönlichkeit das letzte, vielleicht unlösbare Rätsel, der in weiter Ferne schwebende Schlußpunkt: gerade das wissenschaftliche Denken ist ja eine geistige Tätigkeit, die nur von einer Persönlichkeit geübt werden kann, und das letzte Rätsel würde nicht gelöst sein, wenn die Wissenschaft alles andere erklärte, ohne ihre eigene letzte Voraussetzung zu erklären . . . . . Der Gedanke, der alles erklärt, wird sein eigenes letztes — und immerwährendes Problem.“ (Religionsphil. S. 285.)

Hegels Beitrag zu der Diskussion dieses „letzten und immerwährenden Problems“ enthält Elemente von bleibendem Wert. Seine Mängel sind durch die politischen und sozialen Verhältnisse seiner Zeit bedingt. Die großen sozialen und politischen Gegensätze und die tiefgehenden Konflikte der Gegenwart waren damals nur keimartig vorhanden. Das tatsächliche Weltbild ist lange nicht so fertig und glatt, wie es uns Hegel darstellt. Und wir wollen eine Philosophie der Wirklichkeit. Andererseits ist aber eine absolute Vernunft, die den Gegensatz des Subjekts und des Objekts umspannt und überwindet, in der Natur und der Geschichte wirksam, und dies anerkannt und hervorgehoben zu haben, ist Hegels wirklich unsterbliches Verdienst.

A. Die pantheistische Strömung.

a) Der Geist mehr als Mensch oder Individuum.

Der Vater der modernen Philosophie, Descartes, mit der nationalen Vorliebe für scharfe Unterscheidungen und starke Antithesen, hat das Weltall in zwei völlig verschiedenartige Teile getrennt, nämlich den Geist und die Materie. Zwischen den beiden Weltsubstanzen besteht gar keine Aehnlichkeit, findet sich auch kein Berührungspunkt. Aus diesem ontologischen Dualismus entspringt ein überaus schwieriges doppelseitiges Problem. Zunächst drängt sich die Frage auf: Wie ist kausale Wechselwirkung zwischen dem Geiste und der Materie überhaupt möglich? und sodann: Wie kann der Geist zur Erkenntnis der Außenwelt gelangen? Auf die erste Frage hat Geulincx im negativen Sinne geantwortet: jede Wechselwirkung zwischen dem Geiste und der Natur, bezw. der Seele und dem Körper ist auf natürliche Weise schlechterdings unmöglich; dazu ist eine übernatürliche oder transzendente Vermittelung erforderlich. Bei dem nächsten großen Denker, Spinoza, ist das Problem von einer anderen Seite in Angriff genommen, aber keineswegs gelöst worden. Die zwei gegenüberstehenden Substanzen des Descartes werden in zwei notwendige Erscheinungsformen einer allumfassenden Weltsubstanz verwandelt, aber ihre innere Notwendigkeit und gegenseitige Beziehung ist nicht im mindesten aufgeklärt. Da für Leibniz die Materie, im vulgären Sinne als „entgeistetes Ausgedehntes", gar nicht existiert, gewinnt das Problem bei ihm ein etwas anderes Aussehen. Es handelt sich nämlich darum, auf dem Boden von Leibniz's eigentümlicher Monadenlehre die Harmonie der unendlichen Menge der Monaden zu begründen. Dies geschieht durch die berühmte Theorie von der prästabilierten Harmonie, welche die Uebereinstimmung und den idealen Zusammenhang der Monaden aus der zusammenfassenden, zweckmäßigen Schöpfertätigkeit Gottes entstehen läßt. Der erkenntnistheoretische Standpunkt aber und die daraus erwachsenden Pro-

bleme sind den vorkantschen Philosophen im großen und ganzen fremd. Mit dem Auftreten des Kantschen Kritizismus beginnt eine neue Periode in der Geschichte der Philosophie. Der Philosoph von Königsberg war in ganz eminentem Sinne Bahnbrecher und Pfadfinder. Er muß sich aber auch mit dem Vexierproblem vom Verhältnis des Wissens zum Sein oder des Bewußtseins zum Dasein beschäftigen. Vom Standpunkt des naiven Realismus aus betrachtet, waren die Ergebnisse seiner Untersuchungen auf theoretischem Gebiete rein skeptisch. Das Subjekt ist auf immer innerhalb des Umkreises seiner in der Erfahrung gegebenen Vorstellungen eingeschlossen. Anwendung und Gültigkeit haben die Grundurteile und Funktionen der Vernunft nur in der Erfahrungswelt. Das Ding an sich bleibt etwas Unerreichbares, für den Menschen ewig Unerkennbares: es ist nichts als das notwendige Korrelatum der synthetischen Tätigkeit der Vernunft. Die einzig mögliche Erkenntnis also, die uns übrig bleibt, ist Selbsterkenntnis — die Erkenntnis von den Gesetzen und Formen unserer Anschauungs- und Vernunfttätigkeit, und der einzig rechtmäßige Gebrauch der Verstandesbegriffe ist ein immanenter. Allein unser Wissen verliert dadurch nicht jeden Anspruch auf Objektivität. Eine Objektivität, die in der Uebereinstimmung zwischen einem außergeistigen Gegenstand und irgend einem gegebenen Bewußtseinsinhalt bestehen soll, ist allerdings ein hölzernes Eisen; aber warum soll das Wahre, das Objektive sich immer nur außerhalb des Geisteslebens als ein bloß undurchsichtiges Datum befinden?

Gerade hier setzt Kant mit einer neuen Auffassung der Gegenständlichkeit ein. Objektivität heißt nicht mehr Uebereinstimmung mit einem dunklen Unbekannten, das in gar keinem denkbaren Verhältnisse zu der erkennenden Vernunft stehen kann, sondern das Objektive ist das Notwendige und Allgemeingültige im Denken. Die Formen, nach welchen alle Menschen die Erscheinungswelt anschauen und den rohen, von den inneren und äußeren Sinnen uns gelieferten Stoff denkend verarbeiten müßten — diese machen gleichsam den Gliederbau des Verstandes aus und die systematische Einheit und Anordnung, die sich au der Verstandestätigkeit ergeben, drücken das Wesen des Geistes und der geistigen Objektivität aus. Die Vernunftideen, die freilich in sich weit über das Erfahrbare hinausgehen, finden einen entsprechenden Inhalt und ihre einzig richtige und fruchtbare Anwendung in der Vorstellungswelt; mit ihnen ist kein Wahrheitsinhalt gegeben, sondern sie schreiben der Erkenntnistätigkeit ihre eigentlichen Aufgaben vor. Aus dem überfliegenden Gebrauch der Vernunft erfolgt nichts als Schein und Täuschung. Der Geist muß sich darauf beschränken, in und bei sich selbst die Befriedigung seines Erkenntnistriebes zu finden und in dem vollkommenen Beisichselbstsein das Endziel des Erkennens zu erblicken.

Wir haben also nicht mehr die stoffliche, im schroffen Gegensatz zum Geiste stehende Gegenständlichkeit des naiven Realismus vor uns; es ist vielmehr eine subjektive Objektivität, die uns entgegentritt. Es ist nun wohl möglich, daß diese für uns bestehende Wirklichkeit nicht die letzte für die unendliche Vernunft gültige sei, daß das innergeistige, allerdings auf einer überindividuellen Denkfunktion beruhende Objektive doch mit dem Realen schlechthin nicht identisch sei. Die aus der Organisation der menschlichen Vernunft mit Notwendigkeit hervorgehenden und Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmenden Synthesen der Wahrnehmungsmannigfaltigkeit fallen nicht ohne weiteres mit den Anschauungen einer absoluten Intelligenz zusammen. Die entgegengesetzte Möglichkeit ist immer denkbar. Nicht nur die Möglichkeit, daß dieses wirklich der Fall ist, will Kant aufrechterhalten, sondern er behauptet, die Sache liegt tatsächlich und notwendigerweise so. Denn das diskursive Verfahren des Verstandes ist der höchsten Realität von vornherein unangemessen. Bei aller Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unserer Vorstellungsverknüpfungen wird damit nur ein relativ wahrer Inhalt gewonnen. Schon die notwendige Form unseres Erkennens bewirkt eine gewisse Entstellung und Verfälschung des Inhalts. Wir kommen über ein vermitteltes, mittelbares Sonderwissen nun und nimmer hinaus: der Begriff des „Dinges an sich“ ist kaum mehr als das Bewußtsein unserer unüberwindlichen Beschränktheit. Dieser Relativismus liegt schon als Folge aus dem für Kant feststehenden Grundsatz nahe, daß nur in und mit ihrem Schaffen die Wahrheit erfaßt werden kann. Mit anderen Worten: die absolute Wahrheit ist das Erzeugnis eines sich selbst schaffenden Denkens oder eines sich selbst denkenden Schaffens. Sie besteht aus keinem Verhältnis zwischen Auseinanderbestehenden, sondern ist eine unteilbare, einheitliche, lebendige Selbsttat.

Kant begreift den absoluten Intellekt als einen anschauenden Verstand, der zugleich seine Gegenstände auf schöpferische Weise aus sich erzeugt und anschaut. Es handelt sich dabei um einen zweifachen Prozess, das Wesenschaffen und Wesenschauen. Diese ganze Auffassungsweise ist von höchster Bedeutung für die Weiterentwickelung des deutschen Idealismus, wie wir unten sehen werden. Es ist ja gerade dieser Gedanke eines absoluten Wissens, eines autonomen, kosmischen Denkens, der die Richtung und Entwickelungsweise der nachkantschen Spekulation großenteils bestimmt und beherrscht. Für Kant selbst bleibt dies schöpferische Denken auf dem Felde der Theorie ein unerreichbares, unendlich entferntes Ideal — das Unbedingte in der Gedankenwelt, nach dem alle menschliche Wissenschaft als nach ihrem wahren Endziel strebt, zu dem man jedoch nimmer gelangen wird. Ist das theoretische Bewußtsein an diesem fundamentalen Gegensatz geprüft, so zeigt sich deutlich

seine durch seine Natur bedingte Unfähigkeit, das vorschwebende Erkenntnisideal in gegenwärtige Wirklichkeit umzusetzen. Es leidet an einem unlösbaren, inneren Widerspruch, wodurch es immer aufs neue zum Vorwärtsringen und -streben aufgestachelt und immer wieder enttäuscht und niedergeschlagen wird. Diesen inneren Widerspruch bloßzulegen ist die Absicht der transzendentalen Dialektik. Das Endergebnis von Kants Kritik der reinen Vernunft ist demnach Subjektivismus und Phänomenalismus. Das Problem des kartesianischen Dualismus ist nicht gelöst. Der Grundgegensatz bleibt unausgeglichen; das Objekt ist immer noch ein Aeußerliches und Fremdes dem Subjekt gegenüber.

Erst in der Sphäre des sittlichen Handelns vollzieht sich eine entschiedene Wendung zur Objektivität innerhalb des Geistesreiches. Auf diesem Gebiete der geistigen Tätigkeit geschieht eine wahre Selbstoffenbarung des Unbedingten als gebieterische, gestaltende und erzeugende Macht. Eine höhere, überlegene Welt der Freiheit und reiner Geistigkeit, die ihre Bestimmungs- und Gestaltungsgründe in sich selbst hat und haben muß, findet hier im Reich der Sittlichkeit ihren Durchbruchspunkt. Wir sind gezwungen, in den Geboten des Sittengesetzes die Stimme der letzten allerhöchsten Realität anzuerkennen — einer Realität, die nicht nur beständige Verwirklichung verlangt, sondern in Wahrheit auch die tiefste Wirklichkeit in und über uns bildet. Das Bedeutsame liegt darin, daß die sittliche Welt sich im innersten Heiligtum der Seele als das Wesen des Geistes kundgibt und zugleich unbedingte Weltherrschaft beansprucht. Aus der tiefsten seelischen Innerlichkeit also geht das hellste Licht über das Wesen des Universums auf; die Geisteswirklichkeit ist eins mit der Weltwirklichkeit.

So werden Objektivität und Subjektivität in ihrer gemeinsamen Quelle prinzipiell versöhnt. Die großen Seins- und Wissensfragen, woran so viele Denker gearbeitet haben, sind insofern beantwortet, als es offenbar geworden ist, daß der Mensch keineswegs genötigt ist, seine Wesentlichkeit zu unterdrücken, um die objektive Wahrheit zu ergreifen, daß in der Tat die objektive Wahrheit in erster Linie nur in ihm selbst und durch seine eigene Tätigkeit zu finden ist, daß das Ziel seines Strebens keine selbstlose, unpersönliche, entgeistete Wahrheit ist, sondern zunächst die Wahrheit seines Selbst, die Wesenheit der Persönlichkeit als eine durch Geistesarbeit zu realisierende Aufgabe. Dies ist das folgerichtige Ergebnis von Kants Moral; er selbst aber hat es nie vermocht, sich gänzlich von seinem Subjektivismus zu befreien Die sittlichen Postulate und Ueberzeugungen, so wertvoll und wichtig sie sonst auch sein mögen, seien noch nicht Erkenntnis, und andererseits greife die sittliche Gewißheit nicht umwandelnd in den Kreis des theoretischen Wissens zurück. Selbst im Besitze eines



Schlüssels zum Problem des kartesianischen Dualismus hätte Kant doch nicht gewußt, ihn mit vollem Bewußtsein anzuwenden.

Aufs engste an Kant anknüpfend und mit reichlicher Benutzung seiner Gesichts- und Angriffspunkte behandeln die großen Idealisten nach Kant dieselben Fragen und das nämliche Grundproblem. Fichte schließt sich Kants Sittenlehre, vornehmlich den Lehren der intelligiblen Freiheit und dem Primat der praktischen Vernunft an. Schelling und Hegel dagegen nehmen ihren Ausgangspunkt von den theoretischen Konstruktionen des großen Denkers. Allein sie wollen Kants Tendenz, in einen inhaltsleeren Formalismus zurückzufallen, durch die konsequente Durchführung des Grundgedankens eines absoluten wesenschaffenden Wissens überwinden. Für die Erkenntnis des „Dingesansich" hat Kant einen anschauenden Verstand als unerläßliche Bedingung gefordert. Ein derartiges Erkenntnisorgan hat, nach Kant, der Mensch nicht. Der Erkenntnisprozeß ist keine lebendige Selbstentwickelung des Subjekts, keine sich begreifende Selbstproduktion des Erkennenden, kurz nichts Substantielles, sondern eine Hin- und Herbewegung zwischen wesentlich abgesonderten Objekten und dem erkennenden Geiste, worin der Geist sich verhältnismäßig passiv-rezeptiv verhält, indem er das rohe Sinnesmaterial des Wissens aufnimmt, um es den Gesetzen und Kategorien des Verstandes entsprechend zu ordnen und zu gestalten. Wenn sich das Denken nicht auf den in der sinnlichen Wahrnehmung gegebenen Stoff bezieht, so bleibt es ein eitles Spiel von leeren Vorstellungen. Das Apriorische für sich ist als solches subjektiv. Schelling stimmt mit Kant völlig darin überein, daß das Absolute nicht anders zu ergreifen ist, als durch einen Wissensakt, der die beiden Pole von Subjekt und Objekt umspannt und in eine höhere Einheit oder Identität auflöst — einen Akt, in welchem das Objekt nicht so viel erkannt wird, als vielmehr sich selbst gleichsam erkennend erzeugt. Mit einem Wort, die Grundtiefe der Welt offenbart sich einer transzendenten Intuition, welche Schelling „intellektuelle Anschauung" nennt. Daraus ergibt sich die weitere Übereinstimmung mit Kant, nämlich, daß das Absolute in dem diamantenen Netze der Kategorien nicht zu fangen ist; es ist ja etwas Ueberbegriffliches, womit das Denken nichts anzufangen weiß. So weit geht die Übereinstimmung zwischen den beiden Philosophen. Nun aber meint Schelling, das erforderliche Anschauungsvermögen sei mehr als bloß ideale Forderung, es sei Tatsache.

Während Kant dies Vermögen zwar auch fordert, aber nicht als tatsächlich anerkennt, hält es Schelling für einen wirklichen Besitz der menschlichen Vernunft. Demzufolge ist das Unbedingte erkennbar und der Kantische Phänomenalismus und Subjektivismus ist nunmehr ein überwundener Standpunkt. Diese Ueberwindung ist aber verknüpft mit einer völligen Zurückstellung der Einzelpersönlich-

keit und einem damit verbundenen Zurückdrängen des sittlich-religiösen Moments. Schellings ganze Lebens- und Weltanschauung nimmmt gegen die ethisch fundamentierten Lehren Kants und Fichtes eine entschieden intellektualistische Färbung an. Schon der Bestimmungsbegriff der intellektuellen Anschauung setzt voraus, daß die Anschauung des Absolutismus in letzter Wahrheit ein Selbstschauen des Absoluten selber ist. Hegel, der Vollender des idealistischen Gedankenganges, faßt die verschiedenen, verschlungenen Gedankenfäden in eine eigentümliche Synthesis zusammen. In einigen Punkten steht er in augenfälliger Abhängigkeit von Schelling, in anderen scheint er auf Kant zurückgegangen zu sein. Eine eingehende Erörterung dieser mannigfaltigen und häufig sehr feinen Verhältnisse gehört nicht hierher. Es genügt, einige, für das Verständnis von Hegels Denktendenzen bedeutsame Punkte herauszugreifen.

Es ist zunächst zu bemerken, daß Hegel vornehmlich an die theoretische Seite der Kantschen Philosophie knüpft. Er wie Schelling setzt den formalen Begriff des Wissens an die Stelle der Realität. Der Kerngehalt des Realen ist für ihn ein sich-denkendes Denken. Der Mensch ist Denkwesen. Daß Ausdrücke wie „Denken", „Idee", „Begriff" bei Hegel öfter einen sehr prägnanten Sinn tragen, ist zwar nicht zu verkennen; aber es ist in gleicher Weise unleugbar, daß seine ganze Art und Denkweise vorwiegend logisch-intellektualistisch ist. Er will allerdings dem konkreten Einzelnen gerecht sein. Ja, er führt eine unablässige Polemik gegen die leere, unterschiedslose, abstrakte Identität des Verstandes; niemand hat die Fruchtlosigkeit und gänzliche Untauglichkeit dieses Lieblingsbegriffes des bloßen Verstandes treffender oder mit schärferer Einsicht dargetan; niemand energischer die Notwendigkeit eines konkreten Denkens betont. Das Vernünftige sei immer das Konkrete und das wahre Denken sei eine sich aus sich selbst entwickelnde, absolut konkrete Totalität. Aber trozdem vermag Hegel nicht, alle Abstraktheit von seinem eigenen System abzustreifen. Als ein Bestandteil eines größeren Ganzen der Wirklichkeit mag das Denken konkret sein, aber als Gesamtwirklichkeit betrachtet, ist es notwendigerweise abstrakt. In der Tat geht die Wirklichkeit nicht in das Denken auf. Für diese Tatsache legt die Hegelsche Philosophie selbst unwillkürlich Zeugnis ab, indem sie gezwungen ist, das Vorhandensein und sogar die Herrschaft des Zufalls in der Natur anzuerkennen. „Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht." „Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen.... Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeit begreifen — und wie es genannt worden, konstruieren, deduzieren" (Enzyk. § 250). Die Natur aber

kann für einen absoluten Idealismus nichts anderes als ein reines Produkt der Vernunft, das Anderssein oder Außersichsein des Geistes, sein. Es hilft also nichts, auf die Natur zu schelten. Denn die Ohnmacht der Natur ist zuletzt die Ohnmacht der in der Natur in die Erscheinung tretenden Vernunft. Die Natur sollte nichts enthalten, das nicht zuerst in der Vernunft gelegen war; sie ist nichts weiter, als eine Stufe in der prozeßartigen Selbstoffenbarung des Weltgeistes. „Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste." Die Natur ist „wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt" und ist an sich die Idee. Wo ist da Platz für das Alogische, das Zufällige? Das Vernünftige ist also nicht das Alleinige, nicht das Ganze und deshalb nicht das schlechthin Konkrete, da das Ganze allein, nach Hegels eigener Behauptung, den Begriff der absoluten Konkretheit ausfüllt. Das Hegelsche Denken stellt sich auf diese Weise als wesentlich abstrakt heraus und leidet gerade selbst an dem Fehler, den es so siegreich widerlegt hatte und um dessen Vermeidung es so eifrig bemüht war.

Kants Kritik der reinen Vernunft leidet auch an falscher Abstraktion, aber vom ethischen Standpunkte der praktischen Vernunft aus war er imstande, diese anfängliche Einseitigkeit, allerdings nur teilweise, zu beseitigen. Für Hegel jedoch gab es keine solche Zuflucht. Er hatte nur den einen Standpunkt und mußte vor allen Dingen seine Grundsätze mit streng logischer Konsequenz durchführen.

Diese verhängnisvolle Abstraktheit hängt aufs innigste mit dem monistisch-intellektualistischen Charakter dieser Philosophie zusammen und kommt zu deutlichem Ausdruck in einer einseitigen Betonung des Allgemeinen, oder mit anderen Worten, in einer starken Ueberschätzung des Allgemeinen. Es konnte nicht anders sein. Es steckt im abstrakten Denken eine untilgbare Neigung, das konkrete Besondere als ein bloßes Exemplar eines Gattungsbegriffs, als eine Konkretion des Abstrakten anzusehen.

Das Einzelne sei die Einheit oder Zusammenfassung des Allgemeinen und Besonderen oder die Individualisierung des Begriffes. Das Denken selbst sei das tätige Allgemeine, das aus sich eine Fülle von Denkbestimmungen und Gesetzen erzeugt. Das Allgemeine macht auch das Wesen des Ich aus.

Daß diese Bestimmung der Allgemeinheit himmelweit davon entfernt ist, eine annäherend adäquate Rechnung über die inhaltsvolle Tiefe des Persönlichkeitslebens zu geben, bedarf keines Beweises. Hegels scharfsinniger Kritiker Trendelenburg spricht sich über diesen Punkt folgendermaßen aus: „Hegel nennt das Ich das Allgemeine, weil die besonderen Objekte in sein Bewußtsein fallen, und den Menschen allgemein, weil er die Dinge denkt. Dieser Sprachgebrauch ist gewaltsam und verwirrt die Bedeutung. Zwar bildet

das Allgemeine, unmittelbar aus dem Denken quellend, den eigentümlichen des Menschen, und das Allgemeine ist sein Stempel; aber er findet das Allgemeine in den von aussen empfangenen Erscheinungen. oder er schafft es, indem er durch den Zweck die Dinge bestimmt; kurz, er denkt das Allgemeine. ist es jedoch nicht selbst. So wenig wie der Spiegel ein Allgemeines heißen kann, inwiefern die umliegenden Gegenstände hineinfallen, so wenig das Ich. Es wird in dem Ausdruck die große Tatsache verwischt, daß gerade in dem Individuellsten, welches der Mensch ist, das Allgemeine hervorgebracht wird." („Logische Untersuchungen" Bd. II.) Zweifellos ist es richtig, daß Hegels Sprachgebrauch in diesem Falle gewaltsam und verwirrend ist, daß es uns ein gewaltiger Anstoss wider Grundprinzipien der Vernunft scheint, das Gedachte mit dem Denkenden ohne weiteres gleichzusetzen. Dem aber sei wie ihm wolle, die Gleichsetzung fließt naturgemäß aus den Grundprinzipien eines Systems, demgemäß die ganze inhaltliche Substanz jeder denkbaren Größe in ihrem Gedankeninhalt ohne Rest aufgeht — demgemäß jedes Seiende Wert, Bedeutung und Bestand überhaupt nur vermöge der ihm angewiesenen Vermittelungsverrichtung innerhalb eines weltumspannenden Begriffsorganismus erhält. In dieser Weltlogik, die sich in immerwährender Setzung, Gegensetzung und Zusammensetzung systematisch entwickelt und dabei den unendlichen Reichtum des empirischen Daseins hervorbringt, treibt und trägt das Universelle die Gesamtbewegung. Das Streben nach voller Selbstentfaltung im absoluter Selbsterfassung bildet die allbewegende Macht. Der Wille des Begriffs zu der sich selbst begreifenden Vollendung ruft den Gesamtbau der logisch-metaphysischen Formen ins Dasein.

Demnach denkt sich der Gedanke in dem Denker, ja er verschafft sich im Denker ein Mittel, um sich selbst zu denken. Das Denken denkt den Denker, nicht umgekehrt. Das Allgemeine ist das Erste und das Letzte, der Ausgangspunkt und das Endziel und die dazwischenliegenden Vermittelungen. Augenscheinlich geht eine solche Denkrichtung dahin, den Einzelmenschen oder das Individuum als ein Unwesentliches, als eine vorübergehende Akzidenz zu betrachten. Es kann nichts Beharrendes oder Bleibendes in dem ungestümen Strome des Weltgedankens bestehen: alles wird fortgerissen. Das kontrete Material, das der Weltgeist als Selbstdarstellungsmittel benutzt, ist an sich zufällig. Freilich muß dergleichen Mittel für Selbstobjektivierung unaufhörlich hervorgebracht werden, aber es kommt ihm sozusagen kein Individualwert, sondern ein Kollektivwert zu. Das Individuelle ist demnach gerade das Minderwertige in dem ewigen Kreislauf des Seins; und der Tendenz, die sich in den Gefühls- und Begeisterungsphilosophen der Zeit, insbesondere Schleiermacher, stark manifestiert, nämlich auf das individuelle Gefühl einen großen Nachdruck zu legen, tritt Hegel manchmal mit derber Polemik entgegen. Der Gattungsbegriff, der Typus

oder die sich verkörperende Idee ist das wesentlich Wertvolle und durch allen Wechsel und Wandel hindurch Gleichbleibende, während eine unendliche Menge Exemplare spurlos zu Grunde gehen.

Das individuelle Dasein enthält in der Tat einen inneren Widerspruch; als an sich Nichtiges hebt es sich auf, „tötet sich aus sich selbst“. Es ist der Idee unangemessen, „und das ist seine ursprüngliche Krankheit, und der angeborene Keim des Todes“ (Enzykl. S. 375). Indem das Unbedingte sich unbedingt in allen seinen Entwickelungsstufen bejaht, hebt es die unangemessene Einzelheit auf und strebt rastlos vorwärts nach einer passenderen Verleiblichung. Mit anderen Worten, die substantielle Allgemeinheit in ihrem Vorwärtsringen und Kämpfen nach völliger Selbsterfassung und Selbstvermittelung verneint das unmittelbare Einzelne als eine schlechterdings unzulängliche Form für den Vernunftinhalt der Idee, als etwas, in welchem die Vernunft nicht ruhen kann; und vermittelst dieser Negation gelangt sie zu selbstvermittelter Affirmation ihrer selbst. Aus der Negation geht demnach die Affirmation, aus dem Tode das Leben hervor. „Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes“ (Enzykl. § 222). Durch das Hervorgehen des Lebens aber wird der Tod nicht aufgehoben. Für das Individuum ist er immer noch das unentweichbare Schicksal. Hierin liegt die große Tragik, der ungeheure Ernst der Weltgeschichte, daß die Dialektik des sich zur Geistigkeit emporhebenden Denkens so viele Opfer erfordert, daß der Weg zum Leben durch den Tod geht.

Unverkennbar ist das Großartige einer derartigen Weltanschauung mit ihrer unermeßlichen Spannung, ihren höchst intensiven Wirkungen und Gegenwirkungen und ihren welterschütternden Gegensätzen, während ein Zug nach vollentwickelter Geistigkeit sich durch das Ganze hindurchzieht. Es ist ferner alles geistiger Art; es ist durch und durch eine Geistesentwickelung. Aber trotz alledem kommen wir immer wieder auf die Frage zurück: Was für eine Bedeutung, was für einen Lebensinhalt und Wert bekommt der Einzelmensch in diesem wilden Tanze der Kategorien? Kommt er nicht selbst als reiner Denker viel zu kurz? Denn für einen Denker überhaupt ist nicht mehr Platz innerhalb eines sich denkenden Universums. Der Gedanke bewegt sich, entfaltet und trägt sich selbst; dies ist seine absolut reine, angemessene Form. Das schlechthinnige Insich- und Fürsichsein des Denkens, den selbständigen Gang der Sache, die innere sachliche Notwendigkeit der ganz in sich geschlossenen Idee — das alles macht Hegel gegenüber allem willkürlichen Eingreifen von seiten des Individuums energisch geltend. Denken kann darum der Mensch eigentlich nicht. Vielmehr gleichen sich die den Weltgedanken konstituierenden Gedankenmassen in ihm als Kampfplatz aus. Schauplatz, Spielplatz, Kreuzungspunkt ist er wohl, aber denktätiger Mittelpunkt nie und nimmer.

Der Geist ist dann für Hegel mehr als Mensch oder Individuum. Dieses Resultat wird auf Grund eines doppelseitigen Prozesses erreicht. Einerseits wird das sozusagen ewig-unendliche Element aus der konkreten Persönlichkeit abstrahiert und ins Absolute erhoben, andererseits wird das Beschränkte und Individuelle herabgesetzt. Hegel findet den Kern der Persönlichkeit in ihrer Denkfunktion. Was sich nicht in das reine Denken auflösen läßt, das ist zufällig, also unvernünftig, ungeistig. Die Vernunftwelt ist eins mit der Denkwelt.

Vor dieser ungeheueren, allerzeugenden, allverschlingenden Denkarbeit verschwindet das Individuum fast ganz ins Leere und Nichtige. Es kommt nicht einmal bis zur wirklichen Individuation. „An deren Stelle tritt vielmehr das unendlich sich ablösende Einzelne, der Prozeß der Gattung. Das Individuum ist bloß die vorüberfließende Darstellung des ihm immanenten Begriffs als der in ihm sich setzenden Allgemeinheit". Das Operieren mit bloßen Allgemeinbegriffen, das Hegels Denkart nach einer Seite hin kennzeichnet, zeigt sich unverträglich mit dem vollen Zurgeltungkommen der in der wirklichen Welt vorhandenen, konkreten Gebilde. Der hypostasierte, selbstbewußte Begriff verzehrt gleichsam seine Kinder, die Einzelgeister, welche er ins Unendliche hervorbringt. Zwar erreicht die logische Idee im selbstbewußten Geiste den Höhepunkt ihrer Entwickelung, insofern sie sich selbst vollständig zuerst da zum Gegenstand und Inhalt ihres Denkens macht, sich selbst völlig auslegt und erfaßt, und damit zum absoluten Gleichgewicht von Denkform und Inhalt gelangt. Im Selbstbewußtsein wird der letzte und höchste Zweck der Weltdialektik erreicht. Es ist jedoch wohl zu merken, daß dieser Weltzweck sich viel mehr im Laufe der menschlichen Geschichte und Kulturentwickelung als in oder durch Einzelmenschen verwirklicht. Ja, noch mehr, nur vermöge ihrer „absoluten List" vermag sich die Weltvernunft die dunklen, selbstsüchtigen Leidenschaften, engen Interessen und blinden Bestrebungen der Einzelnen für die Förderung ihrer eigenen Zwecke zunutze zu machen. Das Individuelle bildet ja einen dunklen Stoff in der Naturwelt, welchen zu beleuchten der Vernunft nie völlig gelungen ist. Dagegen vollzieht sich die endgültige Selbstoffenbarung des Geistes im Geisterreich. Aber auch hier ist der Geist, nicht die Geister, das Menschheitsbewußtsein im Gegensatz zum Sonderbewußtsein, das Vernünftige.

Der Intellektualismus hat immer als Folge die Verblassung und Verflüchtigung der Persönlichkeit, und der Hegelianismus macht davon keine Ausnahme. Das Spezifische der Persönlichkeit ist danach im Intellekt als solchem zu suchen; und das Charakteristische der Schelling-Hegelschen Denkweise liegt eben darin, das Substantielle in die Sphäre des neuen Denkens zu versetzen. Damit sinkt das Gefühls- und Willensleben zu einer bloßen Begleiterscheinung herab.

Ein rein kosmischer, unpersönlicher Gedankengang bildet den Wahrheitsgehalt, den Realinhalt des persönlichen Lebens und verdrängt das die Reinheit des Denkprozesses trübende Personalelement.

Man nennt nur eine andere Seite desselben Grundfehlers, wenn man Hegels relatives Ignorieren des ethischen Faktors hervorhebt. In dieser Hinsicht steht er hinter Kant weit zurück. Das Innere der sittlichen Persönlichkeit scheint ihm im Vergleich mit seinem Vorgänger ein verschlossenes Buch zu sein. Sein Augenmerk wird beinahe ausschließlich auf die großen objektiven Gestaltungen des moralischen Prinzips gerichtet. Und diese erschließen sich endlich dem scharf durchdringenden Blick der Analyse als Bestimmungen der allein substantiellen Weltlogik. Der nämliche Mangel erscheint deutlich in seiner Behandlung der Religion. „Verfehlt war es, daß er nur an logische Entwickelung, an theoretische Bewußtseinsprozesse dachte. Damit war von vornherein der richtige Gesichtspunkt für das Verständnis des spezifisch Religiösen verrückt; es war übersehen, daß die Religion ihren Angelpunkt im Herzen und nicht, wie die Wissenschaft, im Kopf hat“ (Pfleiderer, Religionsph.).

Das Verfehlen erfolgt mit innerer Notwendigkeit aus der panlogistischen Grundbestimmung des Systems. Es kann unmöglich der Tiefe und Fülle irgend einer konkreten Realität, geschweige denn einer so verwickelten Größe wie der religiösen Persönlichkeit gerecht werden. Der Mensch wird vielmehr entleert, indem grundwesentliche Seiten seiner Natur ganz ungenügend berücksichtigt und gewürdigt werden. In Summa, die Folge dieser Tendenz, die Vernunft als das Allgemeine zu betrachten, ist, durch Abstraktion den Geist weit über den Einzelmenschen zu erheben und zumal den reichen Inhalt des letzteren auf etwas fast Gespensterhaftes zu reduzieren. Der Geist soll übermenschlich sein; in der Tat wird er etwas Untermenschliches. Streng folgerichtig durchgeführt, würde diese Richtung den Persönlichkeitsbegriff völlig auflösen. Dies gilt ebensowohl von der göttlichen als von der menschlichen Persönlichkeit.

Mit anderen Worten, was der Geist an Allgemeinheit und Universalität gewinnt, das verliert er an innerem Reichtum und Inhalt. Mit einer Erweiterung oder Verallgemeinerung des Begriffes verbindet sich eine entsprechende Verflachung desselben.

Ein anderer Grundzug in dem Denken Hegels besteht in dem ernsten Streben nach Objektivität. Die Philosophie muß vor allen Dingen objektiv und über alle Zufälligkeit und menschliche Willkür weit erhaben sein. Das Verfahren der Philosophie sollte streng wissenschaftlich und sachlich sein. Die wahre Philosophie besitzt ebensogut sachliche als formelle Wahrheit, sie ist durch eine vollkommene Synthesis der Form und des Inhaltes charakterisiert. Der Endzweck der ganzen philosophischenTätigkeit ist nichts anderes, als das an und für sich Seiende oder das wahrhaftig Wirkliche denkend zu erfassen, aus

dem Ganzen der Erscheinungswelt den ewigen, vernünftigen Inhalt hervorzuheben. Dies heißt durchaus nicht, von außen her an die Sache mit lauter Reflexionen und Einfällen herantreten, sondern vielmehr sich in ihren lebendigen Mittelpunkt hineinversetzen und sie von da aus zu ihrer Wahrheit und Vollendung führen. Das wahre objektive Denken ist eins mit der Sache selbst; also nicht ein äußerliches Deuten und Zurechtmachen einer fertigen und fremden Welt, sondern eine Weiterentwickelung seines eigenen Wesens und zu gleicher Zeit eine Förderung des Weltprozesses.

Hegel will durchaus objektiv verfahren. Er macht Ernst mit dem bekannten Satze: „Was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Dem Inhalt nach unterscheidet sich die Philosophie von den Erfahrungswissenschaften keineswegs. Diese Ueberzeugung findet bei ihm vielfach unzweideutigen Ausdruck. So sagt er: „Der Inhalt der Philosophie ist kein anderer als der im Gebiete des lebendigen Geistes hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte, Gehalt — ihr Inhalt ist die Wirklichkeit.“ Ferner: „Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig“ (Enzykl.). Nichts ist weiter von Hegels Absicht entfernt, als der Erfahrungswelt ganz unbegründete, apriorische Konstruktionen gewaltsam aufzuzwingen. Er weist vielmehr immer wieder nachdrücklich darauf hin, daß zum Philosophieren die strenge Arbeit des methodischen Denkens gehört und führt deshalb die schärfste Polemik gegen die Anschauungsphilosophen, die meinen, „durch die Einhüllung des Selbstbewußtseins und das Aufgeben des Verstandes die Seinen zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der Tat im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch nur Träume.“ (Vorr. zur „Phänomenol. des Geistes“.)

Nun aber erhebt sich die Frage: Was versteht Hegel unter der Objektivität oder der Wirklichkeit? Jedenfalls nicht das bloße Gegebensein, das Dasein überhaupt. Rein Empiriker konnte er wohl nicht sein. Seine Auffassung dieses Begriffs läßt sich am besten erklären aus seinem Verhältnis einerseits zu Spinoza bezw. Schelling, anderseits zu Kant. Bei Spinoza war bekanntlich der Hauptbegriff der der Substanz. Hegel will auch diese Kategorie zur Geltung kommen lassen, aber nicht als höchsten Begriff. Er sieht in ihr vielmehr eine niedrigere Stufe des Realprozesses. Erst durch dialektische Selbstentwickelung kommt sie zu ihrer vollendeten Wahrheit, indem sie in das Subjekt oder Selbst übergeht. Die Substanz bei Spinoza und Schelling ist der bestimmungslose Indifferenzpunkt, aus dem alle Unterschiede hervorgehen und in den alle zuletzt zurückkehren. Der spinozistische Weltgrund enthält alle möglichen Bestimmungen, alles Bestimmte,

gerade deshalb, weil er selbst nichts Bestimmtes ist und folglich als ein unendlich plastisches Material unendlich bestimmbar ist. Es liegt aber auf der Hand, daß ein derartiger Urgrund nichts weiteres als eine leere Möglichkeit ist; er kann alles, er kann jedes beliebige werden, weil er in der Tat nichts ist. Irgend etwas zu erklären vermag dieser rein negative Begriff durchaus nicht; eine allgemeine Möglichkeit begründet keine einzige, gegebene Tatsache. Oder ist es beispielsweise eine Erklärung, wenn man eine in der Erfahrung gegebene Wirkung mit dem Hinweis auf ein universelles Prinzip abtun will? Die gänzliche Unzulänglichkeit des spinozistischen Substanzbegriffs erkannte Hegel sehr bald. Er hatte sich als Aufgabe gestellt, die ganze konkrete Erscheinungswelt als vernunftnotwendigen Ausdruck und Ausfluß eines allumfassenden, allschaffenden Weltgrundes zu verstehen und darzustellen. Wenn dies Unternehmen gelingen sollte, so mußte es möglich sein, auf streng wissenschaftliche Weise die Einzelheiten der uns vorliegenden Wirklichkeit als aus der innersten Wesensbestimmung der Weltsubstanz hervorgehende Selbstentfaltungen und Ausbildungen erscheinen zu lassen.

Um diese Aufgabe zu lösen, genügt nicht das stoffliche Absolute, genügt kein dunkler Abgrund, aus dem die sichtbare Welt unvermittelterweise hervorbricht und in dem sie sich zuletzt wieder verliert. Die Welteinheit besteht in etwas ganz anderem als einer bloß stofflichen Identität; sie ist wesentlich eine, eine Mannigfaltigkeit in sich schließende Einheit, nicht die Sichselbstgleichheit der formalen Logik; sie ist eine unendlich reiche Totalität, nicht eine leere, aller realen, inneren Entwickelung unfähige Einerleiheit, die alle Verschiedenheit zu oberflächlichem Schein macht — sie ist ein lebendiges Ganzes — ein Subjekt. Nur als Subjekt vermögen wir diese sich selbst zum Gegenstand machende, selbstverwirklichende Substanz zu begreifen. Es ist ja einfach eine Begriffsbestimmung vom Subjekt. Die Möglichkeit eines solchen in sich zurückkehrenden Prozesses ist uns nur unter der Form der Subjektivität denkbar. So vollzieht sich der Uebergang von Substanz zu Subjekt, so schlägt durch eine innere Bewegung die Substantialität in die Subjektivität um: so wird die dunkle Nacht der Spinoza-Schellingschen Substanz völlig aufgehellt.

Diese folgenreiche Umwandlung ist gleichsam eine Folge einer besonderen Anwendung von Hegels Grundpostulat der Identität des Denkens und des Seins. In das Hegelsche Weltbild darf konsequenterweise gar nichts der Vernunft Unzugängliches, nichts Irrationelles eintreten; jede Existenz ist ein Produkt der Allvernunft, und als solche ist sie bis zum letzten Grunde erkennbar. Nun ist der einzige Grund und Träger aller Erkenntnis Subjektivität. Eine wahre Welterkenntnis muß also ihre letzte Basis und Möglichkeit in einem Weltsubjekt finden; auf Grund der mit blinder Notwendigkeit

wirkenden Substanz Spinozas konnte sie weder entstehen noch bestehen.

Hier steht Hegel in schroffem Gegensatz zu Spinoza und schließt sich direkt an Kant. In seinen berühmten Lehren von der synthetischen Einheit der Apperzeption und der transzendentalen Deduktion der Kategorien machte Kant das Selbstbewußtsein zum Prinzip des objektiven Wissens. Für Kant aber ist die Einheit des Ich etwas bloß Punktuelles, etwas ganz Leeres, Formelles, Abstraktes, eine schlechthin unwirksame Kraft. Sie ist Subjekt, aber nicht Substanz. Kants theoretische Philosophie kann nicht über das Subjektive hinaus. Er nimmt an, daß das Wahre, das Objektive etwas Außergeistiges ist, und daß alles, was aus der Organisation des menschlichen Geistes hervorgeht, phänomenal, vom absoluten Standpunkt aus unwahr ist. Selbst das für den Geist Notwendige und Allgemeingültige, d. h. das Apriorische, hat nicht ohne weiteres objektive Gültigkeit.

Für Hegel dagegen sind Subjektivität und Objektivität, Subjekt und Substanz unzertrennlich verbunden. Kant hat die Substantialität und Objektivität aus dem Bereiche des Geisteslebens ausgeschlossen; die Vernunft habe in sich keinen Inhalt, und jede Art Verinnerlichung, Vergeistigung ist Verfälschung des aufgenommenen Inhalts: Subjektivierung ist von Haus aus Entstellung des in seiner ungetrübten Objektivität zu Erkennenden; das Ding an sich liegt jenseits des phänomenalen Spiels des Intellekts.

Dem gegenüber verlegt Hegel den Schwerpunkt der Wirklichkeit in das bewußte Leben des Geistes; hierin geht die höchste Offenbarung des schlechthin Realen auf. Es ist eine Ungereimtheit, das Wahre in ein unerkennbares Jenseits zu verlegen. Hegel selbst bemerkt treffend: „In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es subjektiv und dessen letzte unüberwindliche Bestimmung die abstrakte Allgemeinheit, die formelle Identität sei; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt." Nach Hegel wird die Versöhnung des Kantschen Subjekts und der spinozistischen Substanz dadurch bewirkt, daß man in dem Denken den Prozeß einer in sich konkreten Allgemeinheit anerkennt. Hegel gibt zu, daß der denkende Geist sich nicht überfliegen kann, fragt jedoch, warum sollte er es versuchen? Der Geist braucht sich nicht aus sich selbst herauszuwagen, um echte Wirklichkeit zu entdecken. In dem Begriff liegt das Mysterium des Seins und des Denkens und auch seine Lösung. Der Begriff ist das wahrhaft Erste, keine Abspiegelung von gegebenen Dingen, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs. Der Geist schafft die Natur in einem tieferen Sinne, als Kant es gemeint hatte. Der Gedanke oder vielmehr der Begriff ist die unendliche Form oder

die freie, schöpferische Tätigkeit, welche nicht eines außerhalb ihr vorhandenen Stoffes bedarf, um sich zu realisieren. Der scheinbar unüberwindliche Gegensatz von Subjekt und Objekt. Form und Inhalt weist auf eine niedere Stufe der Denkentwickelung hin. Beim Höhepunkte der Geistesevolution löst er sich in eine höhere Einheit auf, in der das Subjektive und das Objektive sich als notwendige und einander ergänzende Momente derselben Realität, als die Grundfaktoren des Selbstinnewerdens des Geistes offenbaren. In dem Gegenständlichen findet der Geist sein durch sich selbst objektiviertes Wesen. Der sich selbst als Geist wissende Geist ist in der Tat das Ding an sich. Kants Ding an sich ist nichts weiter als ein reines Hirngespinst, eine Hinauswerfung der abstrakten Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseins. Es steckt demnach keine unerkennbare Tiefe darin. „Man muß sich", sagt Hegel, „wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht. was das Ding an sich sei; und es ist nichts leichter als dies zu wissen." (Enzykl. § 44).

Wir haben als Ergebnis von Hegels Untersuchung die vermeintliche Überwindung des Gegensatzes zwischen der blinden Substanz Spinozas und dem substanzlosen Subjekt, das Kants theoretische Philosophie uns vorführt. Die schlechthin konkrete realideale Tatsache ist eine vernünftige Substanz und eine substantielle Vernunft, das Selbstwerden und das Selbstinnewerden des absoluten Seins. Spinoza gegenüber kommt es darauf an, die Substanz ebensosehr als Subjekt, Kant gegenüber das Subjekt ebensosehr als Substanz aufzufassen und auszudrücken. Hegel ist ein ausgesprochener Feind von Kants subjektivistischem Phänomenalismus und Individualismus. Er betont ihm gegenüber, daß die Wahrheit der Substanz nicht im einseitig aufgefaßten Subjekt liegt, sondern in dem Begriff oder, konkreter ausgedrückt, in dem Geiste, in etwas Weiterem, Tieferem und Allgemeinerem, als der Einzelmensch oder das Individuum ist. Der Königsberger Philosoph war immer geneigt, den Menschen als ein isoliertes Individuum zu betrachten; das lag in Kants persönlicher Art. Hegel dagegen hatte den Blick für das Geschichtliche und die großen geschichtlichen Zusammenhänge außerordentlich stark entwickelt, Es ist also verständlich, daß ihm das bloße Individuum als etwas sehr Kleinliches im Vergleiche mit den gewaltigen Größen und Mächten der Geschichte erschien. Der Mensch ist nur ein Glied in einer unendlichen Verkettung, ein kleines Stück in dem Weltorganismus, eine Stufe, allerdings die höchste, in dem Entwickelungsgang des absoluten Geistes. Seine Beteiligung an dem Selbstrealisierungsstreben der Weltsubstanz verleiht ihm eine hohe Würde und Bedeutung, aber sein Wert bemißt sich nur nach seiner Bedeutung, seiner Leistung für diesen Zusammenhang. Als isoliertes Atom ist es nichts. Wie der Geist mehr als Substanz ist, so ist er mehr und größer als Individuum.

Das Große und Wahre in dieser Auffassung wollen wir nicht verkennen, aber eine große Gefahr dieser Richtung in Hegels Denken tritt schon in den obigen Ausführungen zutage, nämlich, daß bei und gewissermaßen infolge der enormen Erhöhung, Erweiterung und fast Verabsolutierung des Menschengeistes sein Selbstwesen und -wert verloren gehen. Betrachten wir diesen Punkt etwas näher.

Wie Hegel die Grundgedanken Spinozas und Kants in ein höheres, allaussöhnendes Prinzip zu vereinbaren sucht, haben wir schon gesehen. Gerade wie Schelling setzt Hegel sich mit einem Schlage über alle Schwierigkeiten hinweg durch sein Grundpostulat der Identität des Seins und des Denkens. Dies ist allerdings von Denkern der verschiedensten Richtungen als wissenschaftliches Ideal angenommen worden, aber eine eigenartige und sehr charakteristische Färbung bekommt der Hegelsche Lehrsatz dadurch, daß dies von den meisten Denkern als sehr entfernt gedachtes Ideal der vollendeten Wissenschaft für ihn eine gegenwärtige Tatsache im menschlichen Selbstbewußtsein ist, und sich nicht als undurchsichtiges, dem logischen Denken trotzendes Faktum darbietet, sondern als eine durch und durch lichtvolle Denk- und Seinsbewegung. Hier eben vollendet sich der lebendige Kreislauf des Geistes; hier kommt das Absolute zum endgültigen Durchbruch nicht bloß für das endliche Bewußtsein, sondern auch für sich selbst; die höchste Tat und das wichtigste Ereignis in der Lebensgeschichte des Absoluten vollzieht sich in dem Menschen. Diese äußerst kühne Annahme Hegels scheint sehr geeignet, uns von einer ganzen Menge von Schwierigkeiten zu befreien. Wenn das Absolute sich in uns und durch uns weiß und denkt, dann ist die Wahrheit ein lebendiger Prozeß in uns, wir sind von ihr getragen und aus ihr geboren, wahrhaftige Kinder des Lichts. Damit wird das Erkenntnisproblem prinzipiell gelöst. Aber nun drängen sich eine Anzahl anderer, ebenso schwieriger Fragen uns auf, die sich um die zentrale Frage von dem Verhältnis des Absoluten zum Menschlichen sammeln. Wie sollen wir die Identität der Gottheit mit dem Menschen begreifen? Ist sie eine absolute Identität oder aber eine innige Verwandtschaft und gegenseitige Durchdringung? Was ist das spezifisch Göttliche und das spezifisch Menschliche? Wie steht es mit der menschlichen Persönlichkeit? Kann sie sich gegen das Absolute aufrechterhalten? Die Fragen lassen sich noch vielfach vermehren. Von Hegel bekommen wir entweder gar keine Antwort auf diese Fragen oder unklare Andeutungen, die uns nur wenig befriedigen können. Seth hat mit Recht gesagt: „The first thing which strikes an attentive student is the way in which Hegel manages to evade giving any definite answer to the old-world questions, which lie at the root of all philosophy — the questions as to the nature of God and his relation to man“

(„Hegelianism and Personality"), und dies ist desto verwunderlicher, weil bei Hegel „so much talk of the Absolute, so much talk of God, even under that more homely name" ist. Hegels Aeußerungen über diese Gegenstände klingen in der Tat immer unbestimmt und wir sind gezwungen, das Ganze des Systems zu Rate zu ziehen, um seine Worte im Lichte seiner allgemeinen Denkrichtung richtig zu deuten.

Es war oben erwähnt, daß ein Hauptzug in Hegels Denken darin besteht, einen absoluten, metaphysischen und logischen Inhalt im Menschenbewußtsein hervortreten zu lassen. Damit scheint er die mühsamen erkenntnistheoretischen Probleme, mit denen Kant sich so sehr beschäftigt hat, zu beseitigen. Aber die Tatsache, daß dieser absolute Inhalt erst im menschlichen Selbstbewußtsein zu voller Wirklichkeit gelangt, muß in ihrer Bedeutung für die menschliche Persönlichkeit beleuchtet werden. Es fragt sich — und dies ist die wichtigste Frage — in welcher Beziehung zu diesem absolut selbständigen Inhalt die menschliche Person steht. Geht der Mensch in demselben völlig auf? Oder sieht er vielleicht passiv zu, wie die Sache vor sich geht? Oder aber ist er an dem Prozeß selbsttätig mitbeteiligt und mitwirkend?

Es ist wohl denkbar, daß dies Weltgeschehen, nämlich das Sichselbstwissen der Idee, sich innerhalb des menschlichen Bewußtseins abspielen könnte, ohne daß der Mensch selbst in wirklich innige Beziehung dazu träte. Denn das bloße Erkennen ist die alleräußerlichste, bewußte Beziehung zu einem Gegenstande, die es überhaupt gibt. Das Innere eines Menschen, das Gemüt, kann fast ganz unberührt bleiben, während er sich mit logischen Problemen beschäftigt. Was die innersten Tiefen seines Wesens bewegen soll, muß, wie man es populär auszudrücken pflegt, das Herz und Gewissen ergreifen. So könnte der Mensch die Rolle eines bloßen Zuschauers abgeben, der beobachtet, wie die Vollendung des Sichselbstdenkens der absoluten Idee vor sich geht. Hegel spricht häufig von dem Erkennen überhaupt als von einem solchen inneren Beobachtungsprozeß. So sagt er, beispielsweise, wenn er von dem notwendigen, den Nerv alles Beweisens und Erkennens bildenden Zusammenhang spricht: Dieser vor dem Bewußtsein liegende Zusammenhang soll nicht „ein subjektives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache sein, sondern nur dieser selbst folgen, nur sie, ihre Notwendigkeit selbst, exponieren. Solche Exposition der objektiven Bewegung, der inneren eigenen Notwendigkeit des Inhalts, ist das Erkennen selbst, und ein wahrhaftes als in der Einheit mit dem Gegenstande". Eine derartige Stellung, teils innerhalb, teils außerhalb der Bewegung, ermöglicht dem Menschen einen gewissen Grad von Selbständigkeit gegenüber dem Prozeß selbst. Das aber verträgt sich nicht mit dem festen Zusammenhang des Denksystems, der keinen Platz für solch relatives

Getrenntsein gewährt. Alles wird fest zusammengehalten durch das Gesetz einer unerbittlichen Logik. Ohne indessen die Konsequenzen des prozeßartigen Charakters von dem Hegelschen Weltbild für jetzt weiter zu verfolgen, ersieht man aus mehrfachen Aussprüchen des Philosophen über das Verhältnis des menschlichen und des göttlichen Bewußtseins leicht, daß die Identität des Menschlichen und Göttlichen im denkenden Selbstbewußtsein für ihn kein bloßes Bild ist. Daß die menschliche Vernunft den Inbegriff der konkreten Totalität vor sich hat, ist nur eine Seite der Tatsache; die andere ist, daß die göttliche Vernunft sich vermöge der menschlichen zur bewußten Selbstbetrachtung erhebt. Das Wesentliche dabei ist, daß der absolute Inhalt sich entsprechende absolute Form verschafft, und diese erhält er in dem menschlichen Bewußtsein, welche folglich unendliche Form, d. h. unendlicher Geist ist. Das Wissen des Menschen von Gott ist Gottes Selbstwissen. „Daß der Mensch von Gott weiß, ist entsprechend der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen — d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott". (Phil. d. Religion, Bd. II, S. 426). An einer anderen Stelle erklärt Hegel, „daß nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke es ist, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen; es ist . . . Gottes Selbstbewußtsein, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß" (ibid. S. 398).

Es ergibt sich daraus eine gründliche Identifizierung des Göttlichen und des Menschlichen. Das letztere ist lediglich die höchste und letzte Stufe in dem Selbstwerden des absoluten Geistes; es ist das Absolute an der Endstation seines Ganges angelangt. Aber das Letzte ist nach Hegel das Erste; was am Ende eines Entwickelungsprozesses als sein abschließendes Resultat herauskommt, das ist von Anfang an die treibende Macht. Daher gleicht die Identifizierung des göttlichen und des menschlichen Selbstbewußtseins einer vollständigen Gleichsetzung des Menschen und Gottes.

Zu demselben Schluß leitet uns Hegels Lehre vom Verhältnis der Form und des Inhalts. Danach sind Form und Inhalt in ihrer Vollendung nach Hegel eins und identisch. Hegel tadelt das Verfahren Kants und anderer Denker scharf, insofern sie Form und Inhalt in schroffen Gegensatz zu einander setzen. Er will nichts von leeren Formen und gestaltlosen Inhalten wissen; gerade aus diesem durch falsche verstandesgemäße Abstraktion zustande gebrachten Dualismus von Form und Inhalt entstehen die unlösbaren Probleme, und der Agnostizismus, in die Kant und die Kantianer sich verstricken. Was Hegel betrifft, so kennt er nur das Form und

Inhalt in unauflösbarer Einheit und gegenseitiger Durchdringung in sich fassende Konkrete. Eigentlich sind Form und Inhalt nichts anderes als zwei, allerdings denknotwendige, Seiten derselben Wesenheit, die in ewigem Ineinanderübergehen begriffen sind. Die unendliche Form erzeugt aus sich selbst den ihr entsprechenden, absoluten Inhalt, und umgekehrt der unendliche Inhalt in seiner Selbstentfaltung entwickelt die ihm angemessene absolute Form. Die ganze Fortbestimmung des Geistes, die seine Geschichte ausmacht, bildet einen einheitlichen, doppelseitigen Prozeß von Selbstgestaltung und Sichselbsthervorbringen. Erst in dem zu vollem Selbstbewußtsein gekommenen Geiste erhalten Form und Inhalt, Gestalt und Materie ihr letztgültiges, vollkommenes Gleichgewicht. Auf diesem Gipfelpunkt gelangt das Denken, welches eins mit der unendlichen Form ist, zur unbedingten Freiheit und Selbstbeherrschung. Es hat alles Vorgefundene, Unmittelbare in eigene Tat, in die durch unendlich viele aufgehobene Vermittelungen bereicherte Unmittelbarkeit des Geistes verwandelt. Das Denken ist darum frei, weil es alles Fremde überwunden und umgewandelt hat, und in allem sich selbst denkt und findet; darum, weil sein Sichselbstwissen das Sichselbstsetzen der Wirklichkeit, das Anundfürsichsein der letzten Realität ist. Sein und Wissen bilden eine Gleichung; so viel Wissen, so viel Sein, und umgekehrt.

Dieser Gesichtspunkt läßt sich leicht auf den menschlichen Geist und sein Verhältnis zu dem göttlichen anwenden. Das Maß des Seins ist auch der Maßstab für das Erkenntnisvermögen. Absolute Erkenntnis oder Erkenntnis des Absoluten kommt nur auf Grund der erkennenden Tätigkeit der absoluten Wirklichkeit zustande. Erkenntnis des absoluten Inhaltes dem endlichen Geist zuschreiben heißt daher, ihm eine Absolutheit des Seins wie des Wissens beilegen.

So werden wir wiederum zu dem Resultate geführt, daß der Geist im Menschen von dem unendlichen Geiste nicht zu unterscheiden ist. Dieser Satz läßt sich auf zweifache Weise verstehen, entweder das eigentlich Menschliche ist nichts Geistiges, oder aber der konkrete Mensch, bezw. die Menschheit, ist das Absolute und das Absolute nichts anderes oder weiteres als der Mensch. Dies letztere ist bekanntlich diejenige Deutung, welche die Anthropologisten angenommen und mit unerbittlicher Konsequenz durchgeführt haben. In beiden Fällen tritt eine Auflösung des Persönlichkeitsbegriffes ein.

Das Große, das Erhabene des Menschen entspringt aus und beruht auf seiner Zugehörigkeit zu einer höheren, überlegenen Welt der freien Geistigkeit. Ohne diesen Zusammenhang sinkt er in das Naturhafte zurück. Er verliert sowohl inneren Halt als Entwickelungsantrieb, denn aus der höheren Welt strömt ihm die Kraft zu,

sich gegenüber dem in ihm und um ihn herum waltenden Naturhaften zu behaupten. Ihn auf die gleiche Höhe mit dem Absoluten oder, genauer gesagt, ihn als dem Absoluten gleich hinstellen zu wollen, ist in Wirklichkeit gleichwertig mit einer gewaltigen Herabwürdigung des Menschenwesens. Denn der verabsolutierte Mensch ist nach alledem nur der empirische Durchschnittsmensch, der sehr bald zu der Einsicht gelangt, daß er es sich gefallen lassen muß, sich in die unermeßliche Umgebungswelt einzufügen und sich ihr in jeder Hinsicht anzupassen, da er keiner Ueberwelt, in der er einen Festpunkt außerhalb des dahinbrausenden Gewirres der Erscheinungen gewinnen konnte, angehört. In den auf einer real-idealen Weltwirklichkeit zu begründenden idealen Möglichkeiten und Vollkommenheitsstrebungen, die in dem Wesen des Menschen wirken und walten, liegt seine eigentümliche Größe. Ohne daß er die Luft eines für sich bestehenden geistigen Kosmos einatme, gerät dies vermeintlich selbständige Geistesleben vollends ins Stocken und stirbt endlich ab.

In Wahrheit vermag die Menschheit als abgesonderte Größe sich unmöglich gegen das Eindringen der Naturwelt zu behaupten; wenn sie aber in einen anderen, höheren Zusammenhang erhoben wird, so hat die Sache eine ganz andere Bewandtnis. Dann handelt es sich nicht um einen Kampf zwischen einem Bruchteil und dem Ganzen der Wirklichkeit, sondern um einen Zusammenstoß zwischen zwei Wirklichkeiten, zwei Welten. Die menschliche Persönlichkeit als Tatsache wie als zu sich selbst strebendes Ideal ist, kurz gesagt, nur als Ausgeburt einer Personalwelt möglich; hieraus rührt ihre Kraft und Berechtigung gegenüber der mechanischen Kausalitätswelt her. Sonst wäre sie eine bloße Einbildung, allenfalls eine unerklärliche Begleiterscheinung der mechanischen Vorgänge, worin das Realgeschehen der Welt bestände. Es wäre sicherlich mit der Persönlichkeit zu Ende[1]).

Die andere mögliche Deutung von Hegels Identitätslehre sieht das Eigenmenschliche als geradezu das Nichtgeistige und das Geistige im Menschen als etwas ihm eigentlich nicht Angehörendes an. Sie stützt sich auf solche Stellen wie die oben angeführte — „Nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke ist es, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen.“ Vieles, wie das ganze eigenartige Gefühls- und Willensleben, das wir mit der konkreten Persönlichkeit assoziieren, wird als zufällig zum Schein herabgesetzt. Der empirische Mensch ist ein Komplex von verschiedenen Elementen; es muß eine Sonderung, eine Ausscheidung stattfinden, um das Reingeistige herauszubekommen. Hegel hat diese Aufgabe im ganzen unerledigt gelassen; aber es ist keine

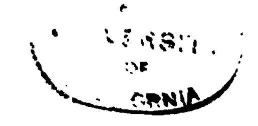
1) Damit wäre auch kein Grund mehr vorhanden, die Existenz der außerweltlichen Persönlichkeit anzunehmen.

Frage, daß für ihn das Logische oder rein Philosophische der Pulsschlag des Geisteslebens ist. Was immer das Zustandekommen des theoretischen Selbstbewußtseins fördert, ist wesentlich von geistiger Beschaffenheit; alles andere ist dem Geiste fremd und letzthin unreal. Es ergibt sich daraus, daß der Mensch als solcher und der Geist entgegengesetzte Begriffe sind. Was am Geistigen sich im Menschenleben erschließt, bekundet die Gegenwart und Tätigkeit eines Außer- und Uebermenschlichen. Der Geist ist ewig und unbedingt wertvoll; der Mensch ist zufällig und vergänglich. Das Individuum mit seiner Eigenart vergeht, der Geist bleibt. Diese Anschauungsweise ist vielleicht die vorherrschende bei Hegel, obgleich er sie nicht mit logischer Strenge durchführt. Sie offenbart sich in seiner Geringschätzung des Gefühls und in der starken Neigung, alles nicht vollgeistige Existierende als bloß gebundene Geistigkeit oder als Vorstufen und Mittel des letzthin Alleingültigen — des sich selbst vollbewußten Geistes zu betrachten. Daß sie persönlichkeitsfeindlich ist, bedarf keines Beweises. Wenn der Mensch nicht Geist ist, so kann von seinem Persönlichsein keine Rede sein.

Werfen wir nun einen Rückblick auf den Weg, den wir schon zurückgelegt haben, so sehen wir, daß Hegel in seinem Verlangen nach absolutem Wissen die innermenschliche Erkennensfunktion zur Gültigkeit und Objektivität und damit zur Weltmacht und Weltvernunft erhebt, daß aber mit diesem Weit- und Weltwerden der theoretischen Funktion sich eine damit zusammenlaufende Zurückstellung, fast Vernichtung des tiefinnerlichen Gemütslebens verbindet, das wir für ein grundwesentliches Moment des Persönlichkeitbegriffs halten müssen. In einer Behauptung einer allgemeinen, überindividuellen, objektiven und substantiellen Geistigkeit ward Hegel dem Besonderen, dem Eigenmenschlichen ungerecht. Die letzte Konsequenz dieser Abstraktheit ist eine Art Pantheismus oder eine Form des psychologischen Atheismus. In diesem Zusammenhang ist ferner vielfach darauf hingewiesen worden, daß die Hauptquelle von Hegels Einseitigkeiten und Fehlern in seinem verhängnisvollen Intellektualismus liegt. Einen Arm des aus dieser Urquelle entspringenden Flusses versuchen wir in dem nächsten Abschnitt zu erforschen, indem Hegels Fassung des Geistes als Denkwesen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

b) Der Geist als Denken.

Man hat es Hegel nicht selten vorgeworfen, daß seine Denkart viel zu sehr anthropozentrisch und sogar anthropomorphisch sei. Mir scheint im Gegenteil sein unverhohlener Anthropomorphismus eins von seinen größten Verdiensten zu sein. Wir vermögen dem Anthropomorphismus in unserem Denken nun und nimmer zu ent-



rinnen. Menschlich sein heißt menschlich denken. Das Denken ist lediglich der im Erkennen sich betätigende Mensch. Es kann daher keineswegs davon die Rede sein, aus unserem Denken jede Spur von menschlicher Färbung auszuwischen, sondern nur davon, uns selbst und unser Wissens- und Wesensziel möglichst deutlich zu erfassen und beständig im Auge zu behalten. Das Menschliche und das Wahre bilden keinen notwendigen Gegensatz, es sei denn für den Skeptiker. In der Tat muß jeder, der ein von jeglicher menschlichen Beimischung gereinigtes Denken anstrebt, endlich in die Skepsis geraten. Wenige haben dies klarer als Hegel eingesehen. Vor allen Dingen besteht er darauf, daß wir unserer Vernunft unbedingt vertrauen sollen. Nach der Grundbehauptung seiner voraussetzungslosen Philosophie kann man von der Größe und Macht des Geistes nicht groß genug denken. Diese Ueberzeugung findet einen klassischen Ausdruck in dem berühmten Wort: „Das verschlossene Wesen des Universums hat kcine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen." Wie wir bereits oben sahen, schließt Hegels rationalistischer Monismus weitreichende, naheliegende Folgen in sich. Er duldet nichts Unvernünftiges. Das Licht der Vernunft soll alles Dunkle und Rätselhafte auf die Dauer aufhellen können. Wenn dies aber möglich sein soll, so muß der sich in unserem Bewußtsein als subjektiver Vorgang abspielende Erkenntnisprozeß im Grunde mit dem absoluten Denken identisch sein. Er muß gewissermaßen das Selbstbewußtsein des Weltalls ausdrücken. Damit wird das empirische Selbstbewußtsein mit seinem Gesamtinhalt dem absoluten Selbstbewußtsein nicht ohne weiteres gleichgesetzt. Das Selbstbewußtsein hat auch seinen Wahrheitskern, der sich von seiner vielfach zufälligen, psychischen Umgebung wohl unterscheiden läßt. Ein anderes ist das Geistige oder Vernünftige, ein anderes das Bloß- oder Engmenschliche. Der wahre Anthropomorphismus geht dahin, das Geistige als absolut maßgebend anzuerkennen und im Lichte desselben das Daseinsgewebe interpretieren zu wollen. Er macht mit voller Absicht das Höchste im Menschen zum Deutungsschlüssel der Geheimschrift, worin der innere Sinn der Welt niedergeschrieben steht. Er will kosmo-anthropomorphisch denken.

Gerade so verfährt Hegel. Er stellt aber die weitere Forderung, daß dieser höchste Kern- und Ausblickspunkt im Menschen zugleich ein Berührungspunkt mit dem Absoluten sei, daß derjenige, der diesen Gipfel des Menschenwesens erklommen hat, auf dem Höhepunkt der Welt stehe. Nur auf Grund einer derartigen Voraussetzung glaubt er, daß es möglich wäre, ein objektives Wissen und insbesondere ein absolutes Wissen zu begründen. Er glaubt weiter im begreifenden Denken den lebendigen Einheitspunkt aufgefunden zu haben, in dem

der Gegensatz von Endlichem und Unendlichem hinwegfällt. Die höchste Kategorie sei das theoretische Selbstbewußtsein. Der Mensch sei vor allem ein denkendes Wesen und kraft dieser Tatsache hebt er seine Bloßmenschlichkeit auf und bejaht seine Unendlichkeit. Das Denken sei die absolute, unbedingt freie, einzig wahre, ja die göttliche Tätigkeit, in welcher die ganze Fülle des göttlichen Wesens sich äußert. Das Denken mit seinem Werke, dem Erkennen, sei nicht einmal von beschränkter Bedeutung; es erfolge vielmehr dann ein Gesamt- oder Weltgeschehen, worin der Weltinhalt sich in seiner Weltform, seiner angemessenen Lebensform offenbart — ein Weltgeschehen, das den reinen vollendeten Ausdruck der Gesamttätigkeit des Alls bildet und das sich von der bloßen Zuständlichkeit des Einzelsubjekts, von seinen Wünschen und seinem Wollen völlig ablöst.

Auf diesem Wege ergänzt Hegel seinen Anthropomorphismus durch einen ebenso kühnen Theomorphismus. In dem Maße, wie der Mensch Denkwesen ist, insofern er an dem Prozesse des reinen Denkens teil hat, ist er göttlich, theomorphisch sowohl als auch anthropomorphisch. Vermöge dieser freischwebenden Aktivität des Intellekts, die den Kern der Geistesarbeit ausmacht, übersteigt der Mensch das Gebiet des Natürlichen und Endlichen und schwingt sich in den reinen Aether des Ewigen und Unbeschränkten auf. Von dieser geistigen Höhe aus angesehen, gibt sich das Endlichnatürliche als bloßes Mittel in bezug auf den Geist kund. Der denkende Geist weiß sich als Herrn über das Endliche überhaupt sowohl in der Bewußtseins- als in der Außenwelt. Auf dem Boden des endlichen Geistes denkt sich der göttliche Gedanke aus, indem er die erste anfängliche Unmittelbarkeit des Geistes aufhebt und in der Rückkehr zu sich selbst sich als absolute Beziehung auf sich und dadurch als absolute Freiheit weiß. Im menschlichen Denken manifestiert sich endlich die absolute Macht der Idee in der Form des konkreten Daseins; das menschliche Denken ist das Offenbar- und Konkretwerden des Begriffs. „Der freie, reine, offenbare Begriff ist die Grundlage: seine Manifestation, sein Sein für anderes ist sein Dasein und der Boden seines Daseins ist der endliche Geist (Phil. d. Rel., Bd. II, S. 546). Dem Menschen Denkfähigkeit beilegen bedeutet demnach, ihm eine gewisse Unendlichkeit zutrauen. Denn das Denken ist das Unendliche. „Die Unendlichkeit des Geistes ist sein Insichsein und dies ist sein Denken, und dies abstrakte Denken ist eine wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit und sein konkretes Insichsein ist, daß dies Denken Geist ist“ (Phil. d. Rel., Bd. II, S. 495).

Dies unendliche Denken ist auch absolute, freie, selbst- und damit allesbeherrschende Macht; es besitzt also volle Selbständigkeit und völliges Fürsichsein. Es ist immer mit sich selbst beschäftigt und aus ihm stammen die letztgültigen Werturteile und Schätzungen der Dinge.

Welche Berechtigung aber und welchen Platz haben die tatsächlich vorhandenen, anderweitigen Momente des Geisteslebens neben der Denkfunktion?

Dies ist immer eine sehr kitzliche Frage für jedes intellektualistische System und ganz besonders für den Hegelianismus. Dem Anschein nach sind das Gefühl und das Wollen dem Denken ebenbürtige, gleichwesentliche Aeußerungen des einheitlichen Geisteswesens. Hegel kann nicht umhin, zu bekennen: „Der Mensch ist nicht nur rein denkend, sondern das Denken selbst manifestiert sich als Anschauen, als Vorstellen; die absolute Wahrheit, die dem Menschen geoffenbart ist, muß also auch für ihn als Vorstellenden, als Anschauenden. für ihn als fühlenden, empfindenden Menschen sein; dies ist die Form, nach der sich die Religion überhaupt von der Philosophie unterscheidet. Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und die Anschauung ist.“ (Hegels Werke, Bd. XII, S. 552).

Andererseits jedoch hebt er nachdrücklich die Oberherrschaft und den höheren Wert des Denkens hervor. Wir haben schon oben gesehen, wie er die Unendlichkeit des Geistes in seinem Insichsein, d. h. Denken, findet; Gott, das Göttliche ist im Denken. Aber ein Nebel von Vieldeutigkeit liegt über den näheren Ausführungen Hegels über dem genauen Verhältnis, das zwischen dem herrschenden Denken und das übrige seelischen Elementen obwaltet. Einmal spricht Hegel von dem Gefühl als unentwickeltem Geist, der niedrigsten Form desselben; ein anderes Mal, wie beispielsweise in einer Stelle in seiner Religionsphilosophie, nennt er das Gefühl gerade dasjenige, das die Menschen mit den Tieren gemeinsam haben, als etwas Ungeistiges. Auf der anderen Seite unterscheidet er das Herz vom Gefühl und gibt zu, daß „nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühl sein, es soll und muß es auch, wie man sonst sagte: Man muß Gott im Herzen haben. Herz ist schon mehr als Gefühl, dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig; wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, nicht bloß was ich augenblicklich bin, sondern was ich im allgemeinen bin, mein Charakter“.

So liegt etwas Schwankendes in diesen Aeußerungen, das letzthin aus durchgehenden, fundamentalen Zweideutigkeiten des Systems als Ganzem entspringt. Denn die Entscheidung über die relative Stellung des Intellekts gegenüber dem Gefühl und dem Willen ergibt die Grundbehauptung des Systems. Der gewöhnliche Intellektualismus, der sich damit begnügt, das Primat der theoretischen Vernunft zu behaupten, gibt eine Antwort; der Noetismus, die strengere, ausgeprägtere Form des Intellektualismus, welche alles Existierende aus einem auf sich selbst stehenden, freischwebenden

Denkprozeß hervorgehen läßt, gibt eine ganz andere. Ein Schwanken zwischen diesen beiden Formen macht sich in manchen Teilen der Hegelschen Philosophie fühlbar, obgleich es keinem Zweifel unterliegt, daß der Hegelianismus in bezug auf logische Tendenz und Absicht ein streng durchdachter Noetismus ist. Wenn wir den Noetismus als dasjenige System definieren, das das Denken nicht bloß für den Höhepunkt und die leitende Kraft der Wirklichkeit, sondern für die Gesamtwirklichkeit selbst erklärt, so ist es leicht, einzusehen, daß ein derartiges System nur einen engen Raum für das Willens- und Gefühlsleben als solches übrigläßt. Ja, es scheint, als wenn es schließlich völlig verschwinden muß, da das reiche Affektleben der seelischen Innerlichkeit dann nur ein Durchgangsstadium in der Bewegung des Geistes gegen das vollkommene Selbstinnesein eines durchaus selbstbewußten Denkens bedeutet. Ist somit die Entwickelung zu ihrer Vollendung gelangt, so muß alles Unlogische hinwegfallen und der absolut konkrete Begriff in ewiger Selbstbetrachtung schwelgen. Dies gnostisch-beschauliche, absolute Denken eines absoluten Gedankens, diese abschließende Synthesis unendlicher Subjektivität und unendlicher Objektivität gestattet keine Trübung ihrer Vollkommenheit durch die Einführung der aufgehobenen Momente eines schon überwundenen Gesichtspunktes. Die niederen Stufen, wie notwendig sie auch immer als Vorstufen im Geistwerden der Allheit sein mögen, sind doch vom Standpunkte der Endstufe des Prozesses aus angesehen zufällig. Gerade deshalb, weil sie zufällig waren, konnte die Weltvernunft nicht bei ihnen stehen bleiben, sondern mußte immer weiter bis zum Anundfürsichnotwendigen streben.

Freilich redet Hegel von einer Aufbewahrung aller vorangegangenen Stufen im Endergebnis und von einer dadurch zustande kommenden Bereicherung desselben. Aber was für eine Aufbewahrung, was für ein Aufgehobensein ist dies? Nichts weiter als eine Sublimierung in das Element des reinen Denkens. Das Nichtgedankliche wird überholt; denn auf diesem allerhöchsten Punkte des Geisteslebens steht das Reingedankliche als Gedanke und Gedachtes in vollster Harmonie und zwar Identität mit sich selbst. Damit ist eine vermittelte Unmittelbarkeit, die etwas ganz anderes als das Unmittelbare des Gemütsinhaltes, gewonnen, und das wahre Positive, nicht ein empirisch Gegebenes, sondern die letzte Bestimmung der Venünftigkeit festgestellt.

Wenn auch einzelne Intellektualisten infolge ihrer Halbheit und ihres Mangels an logischem Mute sich weigern, die letzten Konsequenzen ihrer Grundsätze zu ziehen, so schreitet doch die innere Logik des Systems in seinen Vertretern fort. Die Priorität des Intellekts als reines Denkvermögen vorausgesetzt, erfolgt die Zuspitzung des Intellektualismus, die wir mit dem Terminus „Noetismus“ bezeichnen, mit unabweisbarer Notwendigkeit. Der Hegelianis-

mus will Noetismus sein. Daß er nicht ganz und gar ein derartiger Panlogismus ist, verdankt er dem Weitblick und dem Sinn für Wirklichkeit, die Hegel bei allem willkürlichen Apriorismus besitzt und betätigt.

Man konnte wohl die verschiedenartigen Gebilde der Natur und der Geschichte und die verschiedenen, bewegenden Kräfte des Menschenlebens begreifen als gleichberechtigte und bleibende Manifestationen eines Allebens, die vielleicht die Fülle und Tiefe der Wirklichkeit in verschiedenem Grade und auf partielle Weise verkörpern und zum Ausdruck bringen, die aber zusammengestellt den unermeßlichen Reichtum des Weltwesens erschöpfend darstellen. Unter dieser Voraussetzung hat jede Manifestation einen eigenen. eigentümlichen Inhalt und daher einen selbständigen, ewigen Wert und braucht nicht, durch inneren Widerspruch getrieben, sich verneinend aufzuheben und in eine höhere Form überzugehen. Hier war eine Abstufung und ein inniger Zusammenhang möglich, ohne daß die eine Stufe in die nächsthöhere überging. Das Denken z. B. vermag das Übergewicht gegenüber den anderen Daseinsformen zu behaupten, ohne deshalb alleinige Realität für sich in Anspruch zu nehmen oder alle Macht an sich reißen zu wollen. Es ist in diesem Falle nur das wichtigste Glied in dem vielgegliederten Organismus der Wirklichkeit, die Hauptfunktion im Leben des Absolutums. So würde es in einen allumfassenden Zusammenhang des Lebens aufgenommen, worin es nur ein Stück neben anderen wäre. Auf solcher Grundlage würde es ferner prinzipiell sogar möglich sein, dem seelischen Innenleben Genüge zu tun. Allein Hegels Grundanschauungen erlauben ihm nicht, diesen Weg einzuschlagen. Das Denken ist für ihn der Weltzusammenhang; es ist eben das allumspannende Ganze. Von einem Aufgenommenwerden des Denkens in einen weiteren, tieferen Prozeß kann bei ihm keine Rede sein; im Gegenteil nimmt der Denkprozeß alles in sich auf, ja entwickelt alles aus sich in ihrer sich selbst- und weltschaffenden Bewegung. Das Universum ist ein großer Entwickelungsprozeß, die Schöpfung und Energie des zu widerspruchsloser, erfüllter Einheit strebenden Begriffes. Der zu sich gekommene, völlig bestimmte Begriff, d. h. der Geist, ist schließlich die einzige Realität. Er allein ist Selbstleben und Selbstwert. Er allein hat wahres Insichsein und Fürsichsein. Im Vergleich mit ihm ist alles andere rein episodisch und bloßer Schein. Absolute Beziehung auf sich selbst kommt der Idee allein zu; alles Endliche aber bezieht sich stets auf ein anderes, und zwar in letzter Instanz auf das Unendliche. Mit einem Worte, alles wirklich oder scheinbar Seiende wird von diesem sachlich-kosmischen Prozeß erzeugt und getragen.

Hieraus bekommen wir einen Maßstab, wodurch wir in Stand gesetzt werden, zu entscheiden, inwiefern und was für ein be-

liebiges Einzelwesen möglich ist. So viel leuchtet ohne weiteres ein, daß von Selbständigkeit gegenüber der Macht der Idee nur in sehr beschränktem Sinne die Rede sein kann. Auf der Basis der Hegelschen Weltansicht wird es zur Hauptaufgabe des Menschen, sich dem gewaltigen Gedankenprozeß, der ihn auf allen Seiten umgibt und in seinem Sein und Werden bedingt, möglichst genau anzupassen.

Dazu ist die Kenntnis des Prozesses erforderlich; je gründlicher die Kenntnis, desto besser kann der Mensch sich mit der Entwickelungsbewegung abfinden. Die Weltumgebung stellt, sozusagen, unaufhörlich und dringend an den Menschen die Forderung, seine ganze Kraft zur Beförderung des Denkprozesses aufzubieten. Der Wert und die Wirklichkeit des Individuums bemißt sich nach seiner Leistung für das Ganze. In den Weltprozeß ohne irgend einen Rest aufzugehen, bedeutet das höchste ethische Ziel des einzelnen wie der Gattung. Solche gänzliche Selbstübergabe durchführen, heißt den denkbar höchsten Grad der sittlichen und metaphysischen Vollkommenheit erreichen. Die einzig wahre und richtige Lebenstätigkeit soll eine selbstlose, eine in bezug auf das punktuelle Ich, transzendente sein; mit anderen Worten ein Aussichheraus- und ein Uebersichhinausgehen des Individuums gegen einen hinausliegenden Wirklichkeitsmittelpunkt und ein absolutes Lebensideal, das die Verneinung des Individuums als solches in sich schließt. Das ganze Streben soll dahinzielen, einen durchaus unpersönlichen, kosmischen Prozeß zur Vollendung zu führen. Die Behauptung des Ganzen führt mit sich nicht bloß die Unterordnung des einzelnen, sondern geradezu die Verneinung desselben als eines Zufälligen und Nichtigen. Das Streben zum Ganzen hat zu seiner negativen Kehrseite das, was Novalis Selbsttötung nennt. Selbstrealisierung sei kein moralischer Zweck. Die Moral des absoluten Gedankensystems ist sofern nicht Selbstsucht, sondern Selbstflucht.

Nun sind aber die Gemütsstimmungen erstwesentlich Innerlichkeitszustände; sie machen eben das Innere, das eigentümlich Zentrale in dem Seelenleben aus. Das Gefühlsleben als solches darf man füglich die reine Innerlichkeit des Geistes, das Innenleben par excellence nennen. Im Grunde ist das Gefühl Selbstgefühl, Affiziertheit der empfindlichen Seele. Hier tritt das überwiegend subjektive Moment des Menschenlebens entschieden in den Vordergrund; hier erscheint die Selbstbeziehung als eine Grundbestimmtheit der Persönlichkeit. Das Einzigartige in der Person macht sich in einer instinktiven, unmittelbaren, gefühlsmäßigen Wertschätzung der Dinge geltend, die in entsprechender Handlungsweise nach außen in die Erscheinung tritt. Der einzelne will ein selbständiges Lebenszentrum in dieser Tiefe des Geistes aufrecht erhalten. Er will sich als etwas an und für sich Wertvolles, und zwar gerade in seiner individuellen Eigentümlichkeit, wissen und betätigen. Seiner eigenen Selbstschätzung nach ist er viel mehr und



größer als nur eine vergängliche Erscheinungsform der absoluten Kraftidee, viel mehr als lediglich eine Denkbestimmung des in weltumspannender Stufenfolge über sich klar werdenden Weltbegriffs. Er erhebt Anspruch auf das Recht, sich selbst zu verwirklichen, ohne immer auf das Wohlergehen des Ganzen Rücksicht zu nehmen.

Genug, das Gefühl und der Wille scheinen integrierende Bestandteile des geistig-menschlichen Lebens zu sein, bilden jedenfalls ein recht bedeutsames Phänomen, mögen sie in letzter Instanz zur Welt des Scheins oder zur Welt der Wirklichkeit gehören. Sie sind ferner unlogisch. Sie lassen sich ebensowenig durch den logischen Mechanismus des absoluten Idealismus als durch den Kausalmechanismus des konsequenten Naturalismus erklären. Wir sind dann außerstande, Raum für solche Tatsachen im Reiche der reinen Vernunft zu schaffen. Alles, was nicht in das Denkgeschehen restlos aufgeht, sollen wir ohne weiteres als Zufall oder Illusion brandmarken. Das scheinbar Eigenartige und Ursprüngliche an diesen Gefühls- und Wollenserscheinungen sei in Wahrheit nichts als verhülltes Denken, das bestimmt ist, im Laufe des Werdeprozesses nach und nach völlig enthüllt zu werden. Wenn trotz aller Deutung und aller begrifflichen Entwickelung doch noch ein unreduzierbares Irrationales zurückbleibt, so ist das, nach Hegel, etwas Zufälliges und deswegen Unwirkliches, welches wir ruhig beiseite liegen lassen dürfen. Was nicht erklärt werden kann, wird weggedeutet. Kurz, von einer Innenwelt persönlichen Lebens will der Hegelianismus nichts wissen. Der nichtgedankliche Inhalt des Personallebens wird einfach ausgelöscht, gänzlich verschlungen von diesem logischen Moloch. Im Resultat finden wir sowohl Wille als Gefühl ganz ungenügend gewürdigt, indem ihr Bestand zu der schattenhaften Scheinexistenz einer bloßen Begleiterscheinung des substantiellen Vorganges der Gedankenevolution herabgesetzt wird. Die menschliche Persönlichkeit verschwindet also im wesentlichen unter unseren Händen.

Die tiefgehenden und weitreichenden Folgen, die sich aus dieser Lebensanschauung ergeben, kommen am klarsten und deutlichsten zur Erscheinung, wenn man sie betrachtet in Beziehung auf die großen Gebilde und ideellen Güter des modernen Kulturlebens. Betrachten wir z. B. die Moral. Gibts überhaupt eine Moral für den Noetismus? Der Mensch des Noetismus, den das Bisherige uns gezeigt hat, ist reines, farbloses Denkwesen, nicht einmal Denker, sondern Denkorgan, Denkmittel oder Vehikel des einen alles beherrschenden, durchflutenden Gedankens. Es ist fraglich, ob der Noetismus uns nur ein denkendes Subjekt läßt; aber selbst wenn wir dies zugeben, taugt ein rein logisches Wesen zum produktiven Träger des sittlichen Lebens? Können die fundamentalen Gegensätze der sittlichen Welt irgend einen verständlichen Sinn für eine schlechthin leidenschaftslose Intelligenz haben? Sind sie überhaupt möglich

innerhalb eines reinen Denkprozesses? Zweifellos muß man auf diese Fragen im negativen Sinne antworten. Eine Ethik der Logik ist eine offenbare Unmöglichkeit. Eine ethische Basis der Logik ist zwar denkbar, ist aber etwas ganz anderes als eine auf sich selbst beruhende Logik, die aus ihrem blassen Schattenreiche die mannigfaltigen Gestaltungen des sittlichen Lebens- und Wahrheitsorganismus hervorrufen soll. Der Kampf und der Ernst des moralischen Strebens liegen weit entfernt von der ruhigen Atmosphäre der Logik. Der Schluß eines Syllogismus gerät nicht in Streit mit seinen Prämissen. Freilich will die Hegelsche Dialektik etwas unausprechlich Höheres, Wahreres und Wirklicheres als die Schullogik sein. Sie will die innerste, tiefste Bewegung alles Lebens und aller Wirklichkeit klarlegen und sogar bilden. Sie will also allen Verwickelungen und Verwirrungen des Daseins völlig gewachsen sein. Aus ihrer inneren, mit strengster Notwendigkeit vor sich gehenden Bewegung treibt sie die gesamten Konflikte, Widersprüche und Gegensätze des Daseins heraus. In dem spiralähnlichen Fortschritt des Gedankens ruft Satz Gegensatz, Thesis Antithesis unablässig hervor. Durch eben diese Gegensätze, die dem Anschein nach die vorwärtsstrebende Bewegung bedeutend verzögern, wird der Gesamtprozeß in der Tat aufs höchste angespannt und in sich selbst vertieft, also aufs wirksamste befördert. Sie bilden gleichsam Konzentrationspunkte, wo der eingedämmte Fluß sich zu einem reißenden Strom sammeln muß, um sich einen Weg zu bahnen. Durch Widerstand wird um so mehr Energie entwickelt.

Das alles klingt sehr plausibel. Aber der gewaltige Unterschied tritt vor die Augen, sobald man eine nähere Prüfung dieser dialektischen Gegensätze im Hinblick auf die Gegensätze, die das tagtägliche Leben zerreißen, anstellt. Die Gegensätze der Dialektik bedeuten kein heftiges Ringen von entgegengesetzten Kräften, keinen folgenschweren Zusammenstoß von feindlichen Wirklichkeiten, von dessen Ausgang das Schicksal des Weltganzen abhängt. Die großartigen Kämpfe der Entwickelungsstufen miteinander sind in Wirklichkeit Scheingefechte; der Sieg ist nie zweifelhaft. Die scheinbaren Todfeinde sind tatsächlich fest Verbündete; ja schließlich entdeckt man, daß dieselbe proteusartige Größe allüberall gegenwärtig und wirksam ist. Die Gegensätze werden nur gesetzt, um wieder aufgehoben zu werden in einer höheren, aussöhnenden Einheit. Der absolute Inhalt, auf der Suche nach einer völlig angemessenen Gestalt, schüttelt eine Form nach der anderen ab, indem er an sie den Maßstab des schon vorausgesetzten und virtuell erreichten Endziels anlegt. Daher ist auch der ganze Verlauf der Ereignisse eine vorher ausgemachte Sache. Nach der logischen Auffassung gleicht die Geschichte der Abwicklung einer unermeßlichen Kette.

Ein ganz anderes Bild bieten uns das sittliche Leben und der sittliche Prozeß, wie sie in der alltäglichen Erfahrung vorliegen. Hier begegnen wir wirklichen Taten und wirklich Handelnden, anstatt lauter logischer Notwendigkeiten und ihrer Durchgangspunkte. Der ununterbrochene Fortschritt einer Begriffsevolution ist diesem Gebiete ganz fremd. Dagegen finden hier mächtige Rückschläge und Erschütterungen statt; feindliche Weltanschauungen und entgegengesetzte Lebensführungen ringen miteinander um die Herrschaft; es entwickelt sich ein wahrer Kampf ums Dasein und um die Herstellung einer Weltwirklichkeit, in dem große Persönlichkeiten eine Hauptrolle spielen.

Ganz besonders in der neueren und neuesten Zeit seit dem Tode Hegels sind die sozialen und politischen Gegensätze, der Parteihaß und die Feindseligkeit der Stände, ungemein stärker als früher hervorgetreten. Diese Erfahrungswelt ist nicht der Schauplatz eines vorausbestimmten Entwickelungsprozesses, eines im Werden begriffenen Allseins, sondern es ist ein Kampf um Sein und Werden des Ganzen; die Entwickelung selbst steht in Frage. Eine derartige Welt geht weit über das Logische hinaus.

Der grelle Kontrast zwischen der wirklichen Welt, in der das Sittliche vorhanden ist und der gespensterhaften Kategorieenwelt eines konsequenten Panlogismus springt in die Augen. Ein Begriffsprozeß gewährt keine zureichende Begründung der tatsächlich vorhandenen Welt. Ein lediglich aus sich selbst schöpfender und schaffender Geist würde eine ganz andere Erscheinung hervorrufen als den ungestümen Strudel und das vielfach finstere, betäubende Getümmel der Wirklichkeitswelt. Allein nur in einer ähnlichen Welt ist die Möglichkeit eines moralischen Lebens denkbar. Eine noch so mächtige Logik ist nicht mächtig genug, um irgend eine sittliche Größe hervorzubringen. Gerade was der Geschichte ihr höchstes Interesse und ihre tiefste Bedeutung verleiht, die heftigen und verhängnisvollen Kämpfe um ein geistig-sittliches Leben, ist schlechthin unbegreiflich vom rein logischen Standpunkte aus. Kurz, das Logische und das Sittliche sind inkommensurable Größen; und die Verwandlung ethischer Kategorien in logische bedeutet ihre gänzliche Vernichtung. Für einen folgerichtigen Panlogismus ist die Moral höchstens eine rätselhafte Episode in der Geschichte der Menschheit, die aus fehlerhaftem Denken entspringt und in der wachsenden Klärung der Begriffe notwendig verschwindet, So ist die bloße Welt des Denkens keine Welt der Moral.

Was von der Begriffswelt als ganzem gilt, das ist für jeden Teil gültig. Das Individuum nimmt an einer ideal-realen Welt von ethischen Größen und Gesetzen ebensowenig teil als die Menschheit. Es steht unter der Herrschaft ewig waltender Denkkräfte, die sein Wesen und Werden dem ganzen Umfang und Inhalt nach bis auf die kleinste

Einzelheit bestimmt. Sein Leben und Wirken ist ganz und gar ein Ausfluß oder Erzeugnis des absoluten Denkprozesses. Alles Bestehende wird in dem Netze der allertiefsten ewigen Notwendigkeit umschlossen. Diese Notwendigkeit ist aber kein äußerlicher Zwang, sondern der Ausdruck und die Bestimmung seines ersten und innersten Wesenprinzips. Ein strengerer Determinismus läßt sich unmöglich denken. Ein praktisches Ideal gibts demnach gar nicht, jedenfalls nicht im Unterschiede von einem logischen. Denn ein ethisches Ideal bezieht sich wesentlich auf ein Handeln, das sich durch eine dem Noetismus gemäß schlechterdings nicht vorhandene Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Tuns charakterisiert. Aus früheren Erörterungen geht auch schon hervor, daß es dem Einzelwesen auf dem Boden des Noetismus an der Geschlossenheit und Selbständigkeit fehlt, die jede moralische Betätigung zur Voraussetzung hat. Auch das Wollen, welches der gewöhnlichen Meinung nach den unterscheidenden Kern des sittlichen Handelns bildet, kann, wie Spinoza schon behauptet hat, nichts weiter als eine Art oder Form des Denkens sein. Wo ist ein einziger Punkt in diesem mächtigen Denkbetriebe, auf dem man festen Fuß fassen und sich als selbsttätig gegenüber dem All behaupten kann? Er ist nirgends zu finden. Der Einzelne hat nichts für sich. Sein Inneres wie seine Umgebung sind Gaben des Schicksals, d. h. des Denkens, und der Antrieb, das zunächst dunkle Gegebene und Fremde in die durchsichtigen Zusammenhänge der Vernunft hinzubringen und dadurch in wirklichen Besitz zu nehmen, ist auch eine Einwirkung des vor allen Dingen nach voller Selbstbegreifung strebenden Weltgedankens. Das Ich, in seiner Eigentümlichkeit, ist gerade die zufällige Partikularität im Menschen, wovon die Aufmerksamkeit sich abwenden muß, um sich auf das Allgemeine und Objektive zu konzentrieren. Schließlich ist das Subjekt nur eine Werkstätte, wo das Absolute sich denkend bestimmt. Es gibt kein Selbst, das zum Träger eines ethischen Lebens und Handelns dienen könnte.

Es ist überaus lehrreich, in diesem Zusammenhange zu beobachten, wie weit Hegels Behandlungsweise der Sittenlehre von derjenigen Kants und Fichtes abweicht. Bei diesen beiden Philosophen bildet die Pflicht- und Tugendlehre den Haupt-, ja fast ausschließlichen Inhalt ihrer Systeme, während die Güterlehre als Nebensache behandelt wird. Gerade das Umgekehrte ist der Fall bei Hegel, indem die Begriffe der Pflicht und der Tugend in den Begriff des Guten fast gänzlich aufgehen. Ein Grund dafür ist offenbar, daß die Pflicht und die Tugend wesentlich persönliche Verhältnisse und Beschaffenheiten bezeichnen. Infolgedessen haben diese Begriffe, wenn die sittliche Persönlichkeit zu einer nichtigen Zufälligkeit herabgesetzt ist, keinen Halt oder Beziehungspunkt mehr; sie schweben als leere Formen in der Luft.

In Wahrheit erhält die Ethik im System Kants eine ganz andere Stellung als in dem von Hegel. Kants ethische Anschauungen sind felsenfeste Grundüberzeugungen, die eine für ihn viel höhere als theoretische Gewißheit besitzen und die deshalb aus bloß theoretischen Gründen nicht zu bezweifeln, noch vom theoretischen Standpunkte als von einem überlegenen Gesichtspunkte aus zu deuten oder zu berichtigen sind. Die Kantsche Sittenlehre ist eine selbständige Disziplin, ebenso autonom als der freie Wille, den sie darstellt. Hegel hingegen weist der Ethik eine sehr bescheidene Stellung innerhalb des Fachwerkes seines Systems zu. Sie ist nichts als das, was die allbeherrschende Dialektik bestimmt. Die Ethik beschreibt lediglich den Gang des Allprozesses in einer besonderen Stufe seiner Entwickelung. Sie ist nur als ein Glied des Gesamtorganismus des Weltlebens, nur aus und in dem Ganzen zu verstehen. Sie ist nichts anderes als die metaphysische Logik, wie sie, in einem besonderen, konkreten Material verkörpert, wirkt und webt. Die Tätigkeit in der konkreten ethischen Sphäre ist im letzten Grunde ebenso frei und ebenso gebunden als die Tätigkeit des sich im reinen Denken entfaltenden Begriffs. So viel Freiheit, wie in den zeitlosen, vorweltlichen Begriffsbewegungen war, gerade so viel, weder mehr noch weniger, befindet sich in den konkreten Ausgestaltungen der universalen Idee. Die einzig reale Freiheit, die alleinige Autonomie, besteht in dem selbstgenugsamen, freischwebenden Denken.

Man kann auch sagen, wie in der absoluten Philosophie das Ganze allein das schlechthin Konkrete und Wirkliche ist, so ist Freiheit nur dem Ganzen, d. h. der vollentwickelten Idee, zuzusprechen. Innerhalb des Ganzen herrscht eine eherne Notwendigkeit. Das Partielle ist immer an seine Umgebung eng gebunden.

Nach Hegel gibt es also nur eine Freiheit, nicht freie Geister; „einen autonomen Quell des Handelns" in den einzelnen Subjekten kann er überhaupt nicht anerkennen. Der unendliche Geist ist das einzige, ethische Subjekt; es gibt keine Möglichkeit eines zweiten.

Es würde leicht sein, ausführlich zu zeigen, daß wesentliche Bestandteile jeder wahren Ethik in Hegels System keinen Raum haben und sich nicht konsequenterweise hineintragen lassen. Die ethischen Ideale beispielsweise fehlen. In jedem Augenblick und in jedem Orte ist die Weltlage eben die, welche die Weltvernunft, die absolute Macht der Welt, erheischt und hervorbringt. Das Ideal, das Vernünftige ist immer bis zu dem Grade verwirklicht, und zwar notwendigerweise verwirklicht, den das Ideal gerade dann selbst fordert. Es besteht nie und nimmer der geringste Abstand zwischen dem Realen und dem Ideal. Das Ideal ist einfach das Ideelle, welches in einem eminenten Sinne des Wortes das Wirkliche ist. Hegel spricht dies mit aller Deutlichkeit in der Enzyklopädie aus. Zur Verteidigung des berühmten Ausspruches: „was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist

vernünftig", erklärt er, daß die philosophische Wissenschaft es gar nicht mit dem Zufälligen, „was doch auch Existenz hat", zu tun habe, sondern nur mit der Idee, „welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein". Man kann es sich ja natürlich wohl vorstellen, daß ein Denken ganz befreit von dem trägen, unlenksamen Material, das die menschliche Natur und die erfahrungsmäßige Tatsächlichkeit bieten, glatt und rasch verlaufen würde. Die Sachlage wäre auch ähnlich, wenn das Denken sein Material beherrschte. Tatsächlich aber ist das Denken für sich ohnmächtig. Soviel ist allerdings klar ersichtlich, daß unter der unbedingten Herrschaft der bloßen Ideen oder Gedanken sittliches Leben und sittliche Persönlichkeit unmöglich sind. Wo das Ideale und Reale mit dieser logisch-mechanischen Notwendigkeit zusammenfallen, da ist die Sittlichkeit zu Ende.

Es ist auch möglich, von einer anderen Seite zu beweisen, daß Hegels Identifizierung des Geistseins mit der Denktätigkeit die Erklärung und Begründung der Haupttatsachen des sittlichen Bewußtseins geradezu unmöglich macht. Einige kurze Andeutungen mögen genügen. Die Grundgegensätze und die Hauptideen, um welche das Ganze des sittlichen Lebens sich dreht, setzen alle insgesamt eine zu Grunde liegende Einheit voraus. Diese Einheit ist das Selbst oder Ich. Aber wir sahen oben, daß eine dergestalt selbständige, für sich bestehende Lebenseinheit innerhalb der gewaltigen Strömung der rastlos vordrängenden und alles auflösenden Weltidee weder entstehen noch bestehen kann. Damit tritt deutlich die Unmöglichkeit der moralischen Ideale, ja der Ideale überhaupt hervor, da sie alle ja in letzter Instanz nur die Ideale eines Selbst sind, sich auf die vielseitige Ausgestaltung eines idealen Ichs beziehen. Mit anderen Worten, sie sind Vollkommenheitsbegriffe, sie bezeichnen die Hauptmomente einer vollkommenen Persönlichkeit. Mit der Auflösung des Persönlichkeitsbegriffs verlieren sie darum allen Halt und alle Bedeutung.

Mit der Unzulänglichkeit des Hegelianismus in der ethischen Sphäre im ganzen gehört die Unfähigkeit zusammen, auch nur eine Näherungslösung des Problems des Bösen zu liefern. Der Natur der Sache nach müssen alle Versuche des Noetismus, derartige irrationalen Tatsachen, d. h. nicht aus Begriffen konstruierbare oder ableitbare Tatsachen, zu erklären, d. h. zu rationalisieren, Wegdeutungen anstatt Deutungen hervorbringen.

Schließlich müssen wir noch einmal Hegels fehlerhaften Anthropomorphismus hervorheben. Sein Verfahren ist dies, eine Kategorie aus ihrem lebendigen Zusammenhang in der Einheit des Geisteslebens herauszureißen und sie in ihrer Reinheit, d. h. in ihrer Abstraktheit als absolutes Seins- und Wissensprinzip aufzustellen. So wird das reine Denken verabsolutiert. Aber im ganzen Gebiet unserer Erfahrung finden wir kein einziges Beispiel von reinem Denken. Alles

wirkliche Denken ist mit Fühlen und Wollen unlösbar verknüpft. Hegels vorgeblich reines, apriorisches Denken offenbart bei scharfer Prüfung beträchtliche empirische Einmischungen. Diese konkrete Grundlage ist reine Abstraktion, die sich nicht einmal selbst erhalten kann, geschweige denn das unermeßliche All.

Sodann kennen wir kein freischwebendes Denken, sondern nur denkende Subjekte. Was für ein Ding ein selbstdenkender Syllogismus ist, vermögen wir keineswegs zu begreifen, und ein zur Weltgröße erweiterter Syllogismus ist durchaus nicht leichter zu verstehen. Ein Gedanke, der des Denkers entraten kann, ist bis jetzt unserem Planeten fremd und bleibt unerkannt und unerkennbar. Der unerforschbare Abgrund, aus dem Schelling die gesamte Erscheinungswelt emporsteigen läßt, ist ebensosehr ein gültiges, philosophisches Prinzip als diese verewigte und verabsolutierte Abstraktion Hegels. Der Hauptunterschied besteht darin, daß, während das Unzureichende in Hegels Prinzip zutage liegt, Schellings geheimnisvoller Abgrund jedenfalls für die Phantasie möglicherweise grenzenlose Erzeugungskraft in sich schließt, weil man nichts Bestimmtes vom Inhalte seines dunklen Schoßes weiß.

In Summa, dieser Haupt- und Grundzug in Hegels Denkart, dieses Streben nach einem absoluten Wissen veranlaßt ihn, den Geist als theoretisches, denkendes Selbstbewußtsein aufzufassen, als etwas Weiteres als das Persönliche, als eine das Persönliche und alles sonst Seinende durchdringende, tragende, insichfassende und aus sich schaffende Urkraft, die dennoch die völlige Klarheit ist. Das einzige, welches sowohl vernünftige Durchsichtigkeit als Umfang genug hat, um die Rolle eines selbstschaffenden und selbstwissenden Kosmos zu spielen, ist das Denken. Das Denken im absoluten Sinne ist der von allen Schranken des Endlichen, unter anderem von denen der Persönlichkeit, emanzipierte Geist. Auf diese Weise wird das Ganze von einem Bruchteil, der Gesamtorganismus von einer Funktion verschlungen.

c) Das Denken als Prozeß.

Wenn Hegel beweisen will, daß die Wirklichkeit mit dem Denken schlechthin gleichbedeutend ist, muß er auch beweisen, daß der Wechsel und Wandel, welcher ein so hervorragendes Charakteristikum der Erfahrungswelt ist, ein wesentliches Moment in dem kosmischen Denken, mit anderen Worten eine bedeutsame Bewegung im Leben des Geistes bildet. Alles Wirkliche ist ex hypothesi vernünftig, ein Erzeugnis oder eine Manifestation des Geistes. Nun drängt sich Hegel die Aufgabe auf, den unaufhörlichen Fluß der Dinge in vernünftige Beziehung zum Leben und Wesen des Geistes zu bringen. Was bedeutet die beständige Veränderung in der Zeit gegen den Hintergrund eines ewigen Selbstdenkens? In dem Versuche, diese Frage zu beantworten, entwickelt die Hegelsche Philo-

sophie ihre größte spekulative Tiefe, womit zugleich die tiefste Dunkelheit verbunden ist. Zwei Grundrichtungen des Hegelschen Philosophierens, nämlich eine realistische oder empiristische und eine idealistische, wirken hier unter Leitung des monistischen Grundgedankens einer Welteinheit zu einer erstaunlich kühnen Lösung der Frage zusammen.

Dem Reich der ewigen Ideen, die fest und starr, ohne alle Bewegung die Sphäre der ewigen Ruhe und Dauer bilden, steht gegenüber die Erscheinungswelt, das Reich der rastlosen Bewegung und stetigen Veränderung. Diese zwei Komplexe scheinen auf den ersten Blick einen absoluten Gegensatz zu bilden. Wie müssen wir ihr gegenseitiges Verhältnis verstehen? Es gibt nur drei Richtungen, in welcher eine Lösung möglich ist. Entweder man muß das eine Glied des Gegensatzes zu gunsten des anderen zu einer bloßen Erscheinung, einer Unwirklichkeit oder Täuschung herabsetzen, welche Betrachtungsweise zwei mögliche Lösungen gibt, je nachdem das eine oder das andere Glied zur wirklichen Realität erhoben wird — oder aber man muß eine Versöhnung zwischen dem Entgegengesetzten versuchen, indem man die beiden Glieder und den Gegensatz selbst als Momente einer allumfassenden Wirklichkeit auffaßt.

Man könnte natürlich auch die Möglichkeit einer Lösung überhaupt leugnen und bei einem schroffen Dualismus stehen bleiben. Dies Verfahren bedeutet aber einen Verzicht auf die Philosophie überhaupt und darf deshalb außer acht gelassen werden. Parmenides unter den alten und Spinoza unter den neueren Philosophen vertreten den weltverneinenden Idealismus, den Hegel als Akosmismus glücklich bezeichnet hat. Diese Denkrichtung, von Schelling fortgesetzt, hat einen erheblichen Einfluß auf Hegel ausgeübt. Allein andererseits hat Hegel ein scharfes Auge für die empirische Gegenheit und will sie anch zu ihrem Rechte kommen lassen. Außerdem lag in ihm ein starkes Motiv, das logische Vernunftreich als eine allbeherrschende, gegenwärtige, konkrete Wirklichkeit darzustellen, im Gegensatz zu einem unwirksamen Etwas jenseits der Sterne, das nur durch den mystischen, übervernünftigen Aufschwung zu fassen sei. Die Welt sei eine vernünftige, und zwar logische, der Vernunft durch und durch zugängliche Einheit. Die phänomenale Welt, die unleugbar im Werden begriffen ist, sei eine logisch-notwendige Offenbarung dieser allumspannenden Einheit; deshalb muß das Werden die wesentliche Seins- oder Lebensbestimmtheit der Weltvernunft sein. Ein vernünftiges Werden vollzieht sich in der Form eines Prozesses, d. h. einer stufenweisen Bewegung von einem bestimmten Ausgangspunkt aus zu einem bestimmten Zielpunkt: teleologisches Werden und Prozeß sind eins.

Auf diese Weise gelangt Hegel zu dem Schluß, daß das Denken oder, was für ihn schließlich dasselbe bedeutet, der denkende

Geist, ein Prozeß ist. Das Wesentliche ist, daß der Prozeß sich als begründet in dem ewigen Wesen und Leben des absoluten Denkens erweisen läßt. Der Objektivierungsprozeß, der in der Erschaffung der sinnlichen Welt zum Ausdruck kommt, ist nur eine weitere Stufe einer überzeitlichen, innergöttlichen, rein idealen Selbstobjektivierung, deren Beschreibung den Inhalt der Hegelschen Logik ausmacht. So wird alles Ewige wie Zeitliche in einen Allprozeß versetzt. So wird auch die starre, bewegungslose Ideenwelt in Fluß und Bewegung gebracht und zugleich die flüchtige Erscheinungswelt gewissermaßen ins Ewige gehoben, insofern in allem das Weben und Walten von ewigen Vernunftgesetzen und Motiven in die Erscheinung tritt. Daß die raumzeitliche Welt einen Anfang in der Zeit gehabt hat, ist nicht anzunehmen. Die Aufeinanderfolge der verschiedenen Weltstadien vertritt eine zeitlose, logische Bewegung viel mehr als ein zeitliches Nacheinander. Der Geist ist ein ewiges Aussichselbstherausgehen, Erscheinen im anderen und Insichzurückkehren. In diesem immerwährenden Kreislauf ist das Letzte das Erste und umgekehrt, Es ist eine Täuschung, zu meinen, daß die Idee nicht ewig realisiert sei. „Das Gute, das absolut Gute vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es, in der wir leben und zugleich ist dieselbe allein das Betätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht."

Das heißt, der Geist ist von vornherein vollentwickelt und fertig; er braucht also keinen zeitlichen Prozeß für seine Vervollkommnung. Von diesem Standpunkte aus ist folglich der fortlaufende Gang der Natur mehr eine Darstellung des wirklichen Reichtums des Geistes als ein fortschreitender Gewinn an Inhalt oder Selbsterkenntnis. Andererseits ist der Geist absolutes Leben und als solches kann er nicht in einer toten Vollkommenheit oder Vollständigkeit erstarrt liegen bleiben, sondern muß im Gegenteil seine Lebensfülle unaufhörlich betätigen. Ferner als absolutes Leben muß seine Lebendigkeit in einer immerwährenden Selbstsetzung bestehen, welche gleichsam die ewig unversiegliche Quelle des Absoluten ist. Nur auf Grund eines solchen Selbsterzeugens ist volle Selbstbemächtigung möglich, oder absolute Beherrschung über sich sich selbst bedeutet ein völliges Aufheben aller Gesetztheit und eine gründliche Umwandlung alles bloßen Seins in Selbsttat. Es ist nur eine nähere Bestimmung der Natur dieses Lebensprozesses, wenn Hegel es als Denken bezeichnet. Gerade hierin jedoch liegt das Unterscheidende und das Bedeutsame von Hegels Philosophie des Absoluten, und gerade um diesen Punkt sammeln sich die Schwierigkeiten, die später zur Sprache kommen werden.

Hegel begreift den Weltprozeß als den Werdeprozeß des absoluten Selbstbewußtseins. Der absolute Gedankeninhalt ringt sich

mühsam gegen eine gleich absolute Form empor; und mit diesem Emporstreben geht eine beständige Entwickelung des Inhaltes zusammen. Das volle Selbstbewußtsein hat zur unerläßlichen Vorbedingung die allseitige Ausbildung des Selbst in seinem ganzen Umfang und in der Totalität seiner Kräfte und Potentialitäten. Das Selbstbewußtsein ist sozusagen die Vollendung des Vollendeten, das Aufsichzurückwenden des inhaltlich Vollkommenen. Auf dem höchsten Entwickelungspunkt des Inhalts bricht das Licht der vollen Selbsterkenntnis hervor. Und dieses Durchschauen des Gesamtinhaltes macht selbst die allerhöchste und abschließende Stufe in der Selbstverwirklichung des allgemeinen Geistes aus, worin er zuerst absolut konkreter Geist wird. Auf diesem obersten Punkte also nimmt das Denken mit klarem Selbstbewußtsein seinen eigenen, in der Dunkelheit oder Dämmerung der Un- oder Halbbewußtheit vollentfalteten Reichtum in Besitz. Das Denken als Prozeß entwickelt den Komplex des Erkenntnisstoffes auf unbewußte oder relativ unbewußte Weise, um dann seine produktive Tätigkeit und ihre Früchte auf bewußte Weise zu erkennen. Nicht daß das abschließende Selbsterkennen etwas ganz Unvermitteltes, ein plötzliches Aufleuchten aus der absoluten Nacht wäre. Im Gegenteil ist jede Stufe gewissermaßen das Bewußtsein der vorangehenden, welche wieder das Wesen aller vorangehenden in sich trägt. Das Selbstbewußtsein ist folglich nicht nur der Gipfel und die Krone einer Inhaltsentwickelung, sondern auch das abschließende Glied einer Stufenreihe von Formbestimmungen.

Hegel wendet diese Gesichtspunkte mit bewunderungswerter Kunst auf die Geschichte im allgemeinen und die Kulturgeschichte der Menschheit im besonderen an. Wo er sie auch immer anwendet, besteht der Nerv in einer Bestimmung des Begriffs und Weitergehen ist Weiterbestimmung desselben. Die Geschichte umfaßt den ganzen Umkreis des Existierenden und alle Geschichte ist im Grunde Ideengeschichte, in der letzten Instanz die Geschichte der Idee. Das Weltdrama ist damit der triftige Beweis, daß es zum innersten Wesen des Denkens gehört, im Uebergang, Fortgang und Weiterbildung begriffen zu sein, und daß das Begriffliche ebensowohl wesentlich geschichtlich, als die Geschichte begrifflich ist. Das Denken ist eben Prozeß.

Nun ist ein gründlicher Rationalismus der Hegelschen Art verpflichtet, den ganzen Inhalt der Wirklichkeit bis zum letzten Grunde vernunftgemäß zu denken. Ein Ding an sich in irgend einem Gewand ist durchaus verpönt. Form, Inhalt und Entwickelungsgrund sollten alle vernünftig sein. Vernünftiges Denken sollte das einzige Realitätsprinzip sein. Darüber war Hegel vollkommen klar. Er suchte in den hellen Tiefen des ewigen Vernunftlebens einen hinreichenden Entstehungsgrund des Weltwerdens. Das Problem ist augenscheinlich ungemein schwierig. Es ist gar nicht leicht, ein-

zusehen, warum die unendliche Fülle des vorweltlichen oder überweltlichen Gedankenreiches in eine über sich selbst hinausgehende Bewegung geraten sollte. Man kann nicht umhin, eine derartige Bewegung auf einen empfundenen Mangel zurückzuführen. Allein nur logische Gründe gelten hier, und wo gibt es Platz für einen logischen Mangel in diesem reinen, ungetrübten Aether des göttlichen Denkens? Das Denken ist ja hier in sich selbst fertig und vollständig, was fehlt denn noch? Nichts rein Logisches oder Vernünftiges.

Hegels Verlegenheit in diesem Punkte erinnert an die ähnliche Lage Herbert Spencers am Ausgangspunkt seines kühnen Unternehmens, von dem mechanistisch-naturalistischen Standpunkte aus das Weltganze als eine rein naturnotwendige Evolution darzulegen. Der anfängliche Zustand der Weltsubstanz ist im absoluten Gleichgewicht. Woher kann die erste, die ganze Evolution ermöglichende Bewegung kommen? Eine vernünftige Antwort darauf ist nicht bei Spencer zu finden. Eine ganz ähnliche Bewandtnis hat die Sache bei Hegel. Eine Störung des Gleichgewichts des selbstgenugsamen, ideellen Lebens des Absoluten scheint schlechterdings undenkbar; ex hypothesi ist jeder Grund dafür ausgeschlossen. Hegel tritt dieser Grundschwierigkeit nicht entgegen, sondern umgeht sie. Das Prinzip des Widerspruchs, wodurch er allen Uebergang erklären will, ist immer nur eine unbegründete Annahme. Jedenfalls erklärt die auf dem Widerspruchsprinzip beruhende Dialektik die Entstehung der realen Welt keineswegs besser als die Abfallshypothese Schellings. Es ist ja dies Wiederspruchsprinzip selbst gewissermaßen ein eingeschmuggelter Realfaktor. Hegel verwechselt logische Kontradiktion mit Realrepugnanz, d. h. dem Wechselspiel positiver Kräfte (vgl. Windelband, „Gesch. d. neueren Phil.“, Bd. II S. 309). Selbst mit der Hilfe dieses Realfaktors, der ideal sein soll, kommt Hegel ohne logische Gewalttaten nicht weiter. Der Uebergang von dem Begriff zur Natur oder von der Logik zur Naturphilosophie beruht auf nichts Festerem als einer hohlen Phrase, die den persönlichen Entschluß des Philosophen, nicht eine sachliche Notwendigkeit ausdrückt; Wollen, nicht Denken verknüpft die reale und die ideale Welt. Wenn die Idee sich ausgedacht hat, ist ein zweiter Prozeß in concreto überflüssig; und selbst die Entstehung eines solchen Einfalls innerhalb des selbstgenugsamen Lebens des Gedankens ist wohl nicht begreiflich. Die konkrete Wirklichkeit ist aber da für den Denker und muß auf die eine oder die andere Weise erreicht werden. Trendelenburg hat vortrefflich gezeigt, daß jeder besondere Schritt des dialektischen Fortgangs durch das Aufnehmen von Erfahrungselementen vermittelt ist, aber es ist gleich wahr, daß schon der Anfang der Bewegung oder die Bewegung überhaupt gar keine Basis in der Idee hat.

Kurz, es gelingt Hegel nicht, die raum- und zeitlose Welt der ewigen Ideen in Bewegung zu setzen. Mit anderen Worten: er vermag nicht die Vereinbarkeit und wechselseitige Ableitungsfähigkeit der Begriffe von Prozeß und Denken darzutun. Das Denken als Prozeß zu verstehen, bleibt ein ungelöstes Problem. Die bewegende Kraft des Prozesses liegt nicht im Denken als solchem.

Nun erhebt sich eine andere Frage. Der Weltprozeß soll nicht nur durch Denkfaktoren getrieben und getragen sein, nicht nur der Form nach eine dialektische Begriffsevolution, sondern er soll auch seinem Inhalt nach gedanklich sein. Er bedeutet nicht etwa die begriffliche Verarbeitung eines fremden Stoffes — was, im Grunde genommen, nicht rational ist, läßt sich auf keine Art rationalisieren — sondern die Selbstverarbeitung des schon an sich Geistigen. Das Denken hat seine eigenen Bestimmungen zum Gegenstand seiner Tätigkeit; es ist eine auf sich gerichtete Aktivität — das Denken des Denkens — die Selbstbetrachtung der selbsttätigen Vernunft.

Wenn wir aber näher zusehen, so erwachen Zweifel, ob das Denken des Denkens wirklich etwas anderes als eine hochklingende Redensart sei. Das auf sich gerichtete Denken eines Selbst können wir auf Grund eigener Erfahrung verstehen, aber was soll das Selbstdenken eines selbstlosen Denkens heißen? Was heißt Selbstbewußtsein, wo es schlechterdings kein Selbst gibt? Und ferner, warum soll das Denken bei dieser Verdoppelung stehen bleiben? Was verhindert, daß sich hier nicht ein Denken des Denkens des Denkens des Denkens ins Unendliche entwickelte und folglich Selbsterfassung ewig unrealisierbar und die schlechte Unendlichkeit siegreich seien?

Noch andere Schwierigkeiten knüpfen sich an die Begriffe eines Prozesses in dem Absoluten und eines absoluten Prozesses.

Zunächst Prozeß im Absoluten. Hier ist die Schwierigkeit im wesentlichen dasselbe, welches an dem Begriffe eines Prozesses in der absoluten Idee haftet. Das Dilemma ist nämlich dies: Entweder ist die Entwickelung wirklich, dann ist das Absolutum nicht absolut, nicht das Höchste und Vollendetste; oder aber das Absolutum ist absolut in vollem Sinne des Wortes, dann ist die Entwickelung eine Illusion, die nur für die endliche Vernunft gilt und es wird zur dringenden Aufgabe, zu erklären, sowohl, wie dieser Wahn entstehen, als auch, wie er durchschaut werden kann. Die Verwickelung der Hegelschen Weltanschauung erklärt sich aus dem Versuch, das Absolute als den ewig vollendeten verwirklichten Inbegriff aller Möglichkeiten, und doch zugleich als in einem lebendigen Werden begriffen, zu begreifen; das Absolute soll sowohl ewiges Werden als ewiges Sein, ja Sein in Werden und Werden in Sein sein. Eine Harmonisierung dieser beiden Gesichtspunkte hat Hegel nie zustande gebracht; im Gegenteil läßt er sie beide unvermittelt nebeneinander bestehen. Daraus entsteht ein ganzes Nest von Schwierigkeiten.

Ist das Absolute das Subjekt des Werdens, so gibt's nur einen allumfassenden Prozeß, so müssen wir zugestehen, daß das Absolute zuerst im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt und daß die anfängliche Unvollkommenheit, das Unvollendetsein desselben die letzte Voraussetzung des gesamten Verlaufs der Natur und der Geschichte bildet. Dem Ganzen zu Grunde liegt das Bestreben des unbewußten und so weit blinden Denkens nach bewußter Klarheit. Das Bewußtwerden des Alls steht in Frage. Dann scheint auch die absolute Vernünftigkeit des Prozesses nicht so gewiß. Ein blindes Denken könnte wohl bei seinem Herumtappen nach Licht Fehler begehen.

Eine weitere Folge der Annahme eines einzigen, absoluten Subjekts des Werdens ist, daß die Einzelmenschen nur als verschwindende Momente im Allwerden erscheinen. Persönliche Unsterblichkeit ist in diesem Zusammenhang eine sinnlose Einbildung.

Einige von Hegels Aeußerungen deuten nicht bloß auf einen Prozeß in dem Absoluten hin, sondern auch auf einen absoluten Prozeß, d. h. einen Prozeß ohne innere oder äußere Schranken. Ein derartiger Prozeß leidet nichts Beharrliches; schlechthin alles ist in Bewegung. Das Werden umspannt und durchdringt alles. Von der Fortdauer irgend eines Dinges innerhalb des Weltstromes kann nur in relativem Sinne die Rede sein. So ergibt sich daraus eine Relativierung von schlechterdings allen Größen und Werten. Das einzig Bleibende ist die Form des Werdens selbst. Jedes Einzelne ist mit einem zerstörenden Widerspruch behaftet, in dem der Keim des Todes liegt. Nur das Ganze bleibt und wird dennoch nie erreicht. Denn eine Grenze zu einer Denkentwickelung, deren Wesen ein Werden ist, läßt sich nicht denken. Das Ziel der Entwickelung liegt in dem Werden selbst, nicht etwa in einem unveränderlichen Sein, in das sie einmündet. Hegel bekämpft freilich aufs schärfste die negative oder schlechte Unendlichkeit, die in der unablässigen Negation des Endlichen besteht, und verficht eine positive Unendlichkeit, die das Endliche zugleich verneint und bejaht und als Aufgehobenes in sich trägt, und selbst von Ewigkeit her bei sich selbst und vollendet ist. Aber dies ist wiederum ein Beispiel von der Art und Weise, in welcher bei Hegel verschiedenartige Denkströmungen sich begegnen. Die zweite Auffassung des Absoluten als eines an und für sich ewig Vollendeten tritt gerade hier zutage. So darf man aber unbequemen logischen Konsequenzen nicht entfliehen. Ausgehend von dem Begriffe eines absoluten Prozesses, ist nur ein Weg möglich und dieser führt ins Endlose hinaus.

Der in Frage stehende Begriff zeigt sich bei genauerer Untersuchung unhaltbar. Die Begriffe „absolute“ und „Prozeß“ lassen sich gar nicht zusammen denken, jedenfalls nicht wie Hegel es tun will.

Erstens setzt jeder Prozeß einen Anfangs- und einen Endpunkt voraus; er ist eine Bewegung von einem bestimmten zu einem bestimmten Punkte; sonst hätten wir eine ganz unbestimmbare und unfassbare Bewegung. Ein endloser Prozeß würde in aller Ewigkeit seinem Ziele nie näher kommen können.

Dann aber kommt noch dazu, daß ein Prozeß Sinn und Bedeutung nur in bezug auf ein Beharrendes hat. Ohne etwas, das seine Sichselbstgleichheit in dem Fluße des Wechsels behauptet, würde der Gesamtprozeß allen Zusammenhang verlieren nnd in lauter getrennte Momente zerfallen. Aus demselben Grunde erfordert jede Evolutionslehre notwendigerweise eine ergänzende Beharrungslehre. Kein Werden ohne ein Sein, das ihm Zusammenhang und Kontinuität verleiht.

Abgesehen jedoch von dem bloßen Begriff ist Hegels absoluter Prozeß nicht in Einklang mit unbestreitbaren Erfahrungstatsachen zu bringen. Das sittliche Leben bietet ein recht passendes Beispiel. Das ist ebenfalls ohne Zweifel das Subjekt einer Entwickelung. Aber seine Grundformen und -gegensätze sind im wesentlichen unverändert geblieben. Bis zu einem gewissen Grade sind die ethischen Prinzipien einer Umgestaltung, Vertiefung und insbesondere Ausgestaltung unterworfen worden, aber eine substantielle Identität des sittlichen Urteils in allen uns bekannten Zeiten läßt sich kaum leugnen. Ausserdem scheint der Fortschritt der Kulturmenschheit einer stärkeren Ausprägung und einer Erweiterung ihrer Gerichtsbarkeit viel mehr als einer allmählichen Ueberwindung des ethischen Standpunkts günstig zu sein. Mit Kulturentwickelung geht steigende Versittlichung zusammen, aber nicht immer dadurch, daß das Gute das Böse mehr und mehr bezwingt und unterdrückt, sondern dadurch, daß das Ethische das ganze Leben in allen seinen Gebieten und Beziehungen immer mehr durchdringt und auf positive oder negative Weise beherrscht. Die Wissenschaft ist das Produkt einer analogen Entwickelung, welche dahin geht, den Tempel der Wahrheit zu vergrößern und gleichzeitig die Grundlagen immer fester und tiefer zu legen. Es ist ferner klar, daß die Stammbegriffe des Geistes nicht in Fluß gebracht werden können. Sie sind Voraussetzungen des Denkens, nicht Produkte desselben im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Folglich ist jeder Versuch, die Begriffe von Kausalität, Bewegung, Werden etc. zu deduzieren, von vornherein verfehlt. Der Schein einer Ableitung oder Bestimmung erfolgt nur durch eine stillschweigende Voraussetzung in den Worten der Definition des Begriffes, den man abzuleiten oder zu deduzieren unternimmt. Diese sind in der Tat Grenzbegriffe für unser Denken und stehen felsenfest gegen den Strom der Hegelschen Dialektik.

Gegenüber den konkreten Gebilden des Kulturlebens findet sich der Denkprozeß auch in Verlegenheit. Nach Hegel sollten die

Ideen alles selbst tun. Um in der Politik, der Moral, der Erziehung den Fortschritt zu sichern, ist weiter nichts nötig, als daß man sich klare und richtige Begriffe über die betreffenden Sachen erwirbt. Die Begriffe setzen sich unfehlbar durch; sie verschaffen sich Wege und Mittel. Unsittlichkeit, geistige Unfähigkeit jeder Art läßt sich auf Ermangelung an klaren und richtigen Begriffen und Auffassungen zurückführen. Unwissenheit ist die Wurzel alles Uebels und Bösen. Mehr intellektuelles Licht ist das Universalmittel." Diese Meinung hat ihre Vertreter in allen Lebensgebieten.

Die Frage ist nur, ob sie mit den in der Erfahrung gegebenen Tatsachen stimmt. Ist es nicht eine von den besten Beobachtern bestätigte Tatsache, daß Wissen und Wollen oft sehr weit auseinandergehen, daß sittlicher Wert in keinem direkten oder festen Verhältnis zu Gelehrsamkeit oder Geistesbegabung steht? Verbrecherstatistiken zeigen, daß Unterricht und Bildung des Intellekts allein sehr wenig oder gar keinen versittlichenden Einfluß ausüben. In der Welt der Politik liegt die Sache nicht viel anders. Eine Idee gewinnt in der Regel keine große Macht, bis eine kräftige Persönlichkeit als deren Vorkämpfer auftritt. In der Geschichte im ganzen, in der Kunst, in der Wissenschaft. in der Religion spielen große Persönlichkeiten eine überaus wichtige Rolle. Carlyles Behauptung, die Geschichte bestehe aus den Biographien der großen Männer, ist allerdings in dieser unbeschränkten Form nicht zu verteidigen, aber es liegt dennoch viel Wahres darin. Diese Helden des Denkens und der Tat sind auch nicht als bloße Vehikel der Ideen des Zeitgeistes zu betrachten, sondern ihre Größe besteht gerade in der Geistesfrische und Ursprünglichkeit, kraft deren sie sich weit über das Niveau der Zeit erheben und von ihrer überlegenen Höhe die Bedeutung und die Bedürfnisse ihrer Zeit im Lichte weiterer Zusammenhänge und ewiger Prinzipien verstehen können. Solche Männer verschlingen alle Formeln, die von dem Denkprozeß nicht ausgenommen. Keine Einsicht in die Geschichte der Vergangenheit reicht hin, diese Männer in ihrer ganzen Höhe und Tiefe aus dem geschichtlichen Nacheinander hervorgehen zu lassen. Wir sehen uns im Gegenteil genötigt, das Auftreten großer und genialer Menschen, die den Verlauf der Geschichte in neue Bahnen lenken und auf eine höhere Stufe heben, als den Durchbruch einer höheren, die gegebene Wirklichkeit umfassende Realität zu deuten und deshalb auch als einen Tatbeweis dafür anzusehen, daß der nach Hegel allumspannende Prozeß auf einer tieferen Wirklichkeit ruht.

Durch die obige Kritik an Hegels Denkprozeß sind wohl seine inneren Widersprüche und sein Unvermögen, ausgemachten empirischen Tatsachen Recht widerfahren zu lassen, genügend klargelegt. Es bleibt nur übrig, in aller Kürze die Resultate dieses

Abschnittes in ihren Beziehungen auf den Begriff der Persönlichkeit zusammenzufassen.

Die in diesem Abschnitte besprochene Richtung, in dem verworrenen Gewebe des Hegelschen Denkens bis ans Ende konsequent durchgeführt, würde absolut alles Seiende in einen ungeheueren Wirbel von unaufhörlicher Veränderung hineinziehen. Nichts steht fest inmitten des Stromes, und es gibt überhaupt nichts, das sich außerhalb desselben befindet. Die Persönlichkeit ist aber im Wesen ein Feststehendes, ein Beharrendes. Das Persönliche besteht eben darin, daß man sich über die Flut der Phänomene erhebt und aus derselben Elemente herausgreifend, sich ein neues, bleibendes Bild der Wirklichkeit entwirft. Es steht daher in geradem Widerspruch mit dem absoluten Prozeß. Wir stehen vor einem scharfen Entweder-Oder. Entweder der Prozeß ist nicht absolut oder das Persönliche existiert nicht.

Wie der bloß denkende Geist sich bei genauer Untersuchung zu nichts verflüchtigt, so löst ein rein werdender Geist sich in lauter unzusammenhängende Teile auf.

Zweiter Teil.

B. Die theistische Gegenströmung.

c) Der Prozeß wird erlebt sub specie aeterni.

Die meisten Forscher im Gebiete der Geschichte der Philosophie stimmen darin überein, daß Hegels System den sogenannten pantheistischen Weltanschauungen zuzuzählen ist. Dies wollen freilich einige englische und amerikanische Neuhegelianer nicht zugeben, aber ihre Auslegung des Philosophen ist nicht durchführbar, und der Theismus, den sie auf Hegel aufzubauen versuchen, ist von sehr bedenklichem Charakter. Immerhin sind gewisse theistische Momente in der Hegelschen Philosophie vorhanden und darin liegt das Wahre der Behauptung der Neuhegelianer. Pantheismus ist ja überhaupt in einem Zustande von labilem Gleichgewicht. Er neigt entweder zum Theismus oder zum Naturalismus. In jedem pantheistischen System befinden sich gewöhnlich beide Richtungen, aber eine von den beiden ist stärker entwickelt. Die Weiterentwickelung des Systems geht den Weg, der den geringsten Widerstand bietet. Er wird zum Teil durch die innere Beschaffenheit des Systems, zum Teil durch die vorherrschenden Geistesströmungen der Zeit bestimmt. Die Fortbildung erfolgt in der Regel durch den Sieg einer Richtung innerhalb des Gedankenbaues, der nicht eigentlich durch Logik, sondern durch die lebendige Anschauung des Denkers zusammengehalten war. Mit dem siegreichen Vordringen der einen Richtung geht als seine negative Seite das Ausscheiden alles Entgegengesetzten zusammen. Dieser Prozeß bedeutet einen großen Gewinn an Klarheit, Einheit und logischem Zusammenhang; dem steht aber in manchen Fällen ein ebenso großer Verlust an Tiefe und Inhaltsreichtum gegenüber. Größere Abstraktheit ist ein Ergebnis dieser Weiterbewegung und folglich im entsprechenden Grad die Unfähigkeit, den empirisch gegebenen Tatsachen nach allen Seiten hin Recht widerfahren zu lassen. Dies ist eine Entwickelung durch Exklusion. Allein es gibt einen

anderen möglichen Weg, der über die unerträglich gewordenen Widersprüche hinausführt, ohne daß man dabei der bunten Vielheit und Mannigfaltigkeit der konkreten Wirklichkeit Eintrag tut.

Da das Vorhandensein von Widersprüchen nicht zu leugnen ist, versucht man das Ganze aufs neue und tiefer zu begründen und dadurch eine fundamentale Harmonie oder zum mindesten das Prinzip der Möglichkeit einer derartigen Harmonie aufzudecken. Es gilt dabei den Unterschied zwischen einem Gegensatz und einem logischen Widerspruch klarzustellen und festzuhalten; diesen dürfen wir nun und nimmer dulden, jener hingegen gehört dem Tatbestand der Wirklichkeit an und ist keineswegs wegzudisputieren. Diese Art zu verfahren, darf man passend als die expansive bezeichnen, insofern sie sucht, die in der Erfahrung vorliegenden Schwierigkeiten durch einen umfassenderen Blick in die Weite und Tiefe der Wirklichkeit aufzulösen.

Diese im Wesen des Pantheismus liegende unausweichliche Notwendigkeit für eine Fortbildung oder mindestens für ein Weitergehen gilt augenscheinlich in hohem Maße gerade von dem intellektualistischen Pantheismus Hegels. Auch der Intellektualismus findet sich schließlich dazu genötigt, irgendwelchen Träger für seinen Denkprozeß zu suchen und muß zwischen der Natur und dem persönlichen Geist wählen. Je nachdem die Wahl ausfällt, haben wir Naturalismus oder Theismus, d. h. eine Stoff- und Kraftlehre, oder eine Philosophie, in welcher der Persönlichkeitsbegriff der zentrale und herrschende ist.

Einen Tatbeweis für diese Behauptung liefert die Auflösung der Hegelianer nach dem Tode Hegels in drei Schulen, eine theistische, eine pantheistische und eine naturalistische. In Feuerbach und Strauß schlägt Hegels hochfliegender Idealismus in den krassesten, kahlsten Materialismus um. Die sogenannte orthodoxe Schule dagegen wollte Hegel als Theisten verstehen und deuten. Sie glauben innerhalb der Philosophie des Meisters mit rein Hegelschen Begriffen und Konstruktionen einen konsequenten Theismus herstellen zu können. In der Tat bleiben sie trotz aller Anstrengungen im Gewebe des Pantheismus verstrickt. Der Hegelianismus ist nicht imstande, aus eigener Kraft sich über sich selbst zu erheben; all seine Dialektik reicht nicht dazu hin. Erst von einem überlegenen Standpunkte aus vermag man ihn der in ihm liegenden Wahrheit zuzuführen, welche etwas ganz anderes als die bloße Logik des Systems ist. Erst neulich ist man mit voller Bewußtheit zu der Einsicht gelangt, daß ein ethischer Theismus mit seiner konkreten Dialektik des sich aufringenden moralischen Lebens die lebendige Substanz der schattenhaften Begriffslogik ist. Bei den meisten tieferen Denkern der Gegenwart nimmt die Ethik eine geradezu maßgebende Stellung ein. Es wird anerkannt, daß die Fortbewegung von Fichte zu Schelling und Hegel, als eine

Bewegung von einer kosmischen Ethik zu einer ontologischen Weltlogik, keineswegs reiner Fortschritt war. Allein diese Einsicht verdanken wir in einem nicht geringen Grade der von Aristoteles herstammenden Teleologie, die Hegels Denken vielfach beherrscht und die er besonders gegenüber der naturalistischen Denkrichtung meisterhaft entwickelt hat. Hegel hat den Grundproblemen des Daseins eine großartige Formulierung gegeben. Von dem intellektualistischen Standpunkt aus können sie vielleicht nicht tiefer erfaßt werden. Es gilt aber, die verborgene Tiefe, die geheime Voraussetzung, die in Wirklichkeit dem Ganzen Bewegkraft verleiht, aufzudecken. Diese Tiefe deuten wir an, wenn wir behaupten, die Denkentwickelung ist im letzten Grunde der Ausdruck einer ethischen oder teleologischen, nicht einer logischen Notwendigkeit. Hegels Gesamtanschauung bestimmt von vornherein jeden Schritt der Fortbewegung. Das Teleologische und das Ethische überhaupt sind jedoch wesentlich persönliche Größen, und die Begriffswelt der spekulativen Philosophie ist nur eine Welt innerhalb einer größeren, tieferen Personalwelt. Ausgehend von den Grundgedanken in Hegels System, kommt man immer wieder auf den Gedanken eines nichterscheinenden, doch unbedingt erforderlichen Zusammenhangs, einer Grundlage, auf der das Gesamtgefüge ruht. In Hegel selbst fehlt es auch nicht an Andeutungen darüber, daß die Notwendigkeit für eine Vertiefung in den Persönlichkeitsbegriff und ein volles Zurgeltungkommenlassen desselben ihm nicht ganz entgangen ist. Die Enzyklopädie z. B. enthält merkwürdige, theistisch klingende Aeußerungen. In § 565 spricht er sich so aus: „Der absolute Geist ist dem Inhalt nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes“. In § 552 heißt es; „Der denkende Geist der Weltgeschichte, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigentliche Weltlichkeit abgestreift, erfaßt seine konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.“ (Vgl. K. P. Fischers „Grundzüge der Religionsphilosophie“, S. 58).

Solche Stellen lassen sich vermehren, aber es kommt nicht darauf an, Belegstellen aus Hegels Werken zusammenzustellen, um ihn als Theisten nachzuweisen, sondern nur einige Hauptpunkte in dem bald unter der dunklen Erde laufenden, bald ins Sonnenlicht auftauchenden Strome der in ihm wirksamen Theistischen Denkweise hervorzuheben. Es handelt sich darum, zu zeigen, daß der Theismus, wenn nicht die Logik, so doch wenigstens die Wahrheit des Hegelianismus ist. „The Secret of Hegel“ eröffnet sich nicht dem blinden Verehrer seiner künstlichen Dialektik, sondern dem, der wahrnimmt, daß der imposante Lehrbau nur ein Ganzes innerhalb eines größeren Ganzen,

ein Querschnitt der Wirklichkeit ist. Der Tag für eine volle Wiedereinsetzung der Hegelschen Denklehre ist längst vorbei, aber Hegelsche Anschauungen und Gesichtspunkte gehören dem bleibenden Besitz der Philosophie an. Ihr Wert und ihre Tiefe kontrastieren aufs stärkste mit der Oberflächlichkeit des neueren Naturalismus und Agnostizismus. Aber, wie oben gesagt, es ist nötig, um das Richtige und Wertvolle in Hegel festzuhalten und völlig zu verwerten, über Hegel hinauszugehen in der Richtung einer Philosophie der Persönlichkeit — die das Höchste und Realste, das wir überhaupt kennen, ist und deshalb das, wodurch wir alles verstehen und erklären müssen; und dennoch an uns die letzte und schwerste Aufgabe stellt, nämlich, das Persönliche selbst zu erklären. Dies ist die große Paradoxie der Philosophie, worauf alle tieferdenkenden Köpfe endlich kommen — eine Paradoxie, die dadurch entsteht, daß der endliche Geist kraft seiner Unendlichkeit auf die Schranke seiner Endlichkeit stößt. Daß Hegel dies scheinbar Widerspruchsvolle im Menschenleben so tief erfaßt und darin die unversiegbare Quelle der intensivsten Spannung und des mächtigsten Antriebes zur Selbstentfaltung erkannt hat, verdient die vollste Anerkennung. Das Dasein ist tatsächlich mit Gegensätzen durchwirkt und unser Denken läuft auf letzte in scheinbarem Widerspruche miteinander stehende Wahrheiten hinaus, die alle, erfahrungs- und vernunftgemäß, gleich notwendig scheinen. Das sind Tatsachen, und diese Tatsachen hat Hegel selbst auf seine eigene Weise nicht bloß zugegeben, sondern freimütig und mutvoll hervorgehoben, wenn auch seine Auffassung und Deutung derselben nicht in allen Punkten zu verteidigen ist.

In dieser wie in mancher anderen Hinsicht hat Hegel viel Großes und Tiefes geleistet, und der Theismus, welcher sich aus sympathischer Vertiefung in seinen Hauptgedanken und einem sieghaften Hinausgehen über seinen Standpunkt ergiebt, wird ein dem landläufigen Theismus nur selten zukommendes Maß von spekulativer Tiefe besitzen. Es wird sich also lohnen, den theistischen Zug in einigen Hauptbegriffen des Systems zu entwickeln und darzutun, wie der Selbsterhaltungstrieb des Systems es dazu zwingt, sich schließlich in einer Welt der Persönlichkeit zu begründen. Die Güter und die Wahrheiten, welche aufrechtzuerhalten Hegel bestrebt ist, sind durchaus von persönlicher Art und verlieren sowohl Sinn als Inhalt, wenn sie von ihrem konkreten Boden, dem persönlichen Leben, abgesondert werden. Die Heimat, nach welcher sich alle sehnen, ist die absolute Persönlichkeit. In Hegels eigenen Worten: „Von dem Endlichen, mit dem wir anfangen, sagt uns daher nicht unsere Reflexion und Betrachtung, unser Urteil, daß es ein Wahres zu seinem Grunde haben muß, nicht wir bringen seinen Grund herbei, sondern es zeigt an ihm sich selbst, daß es sich in ein anderes, in ein Höheres, als es selber ist, auflöse. Wir folgen dem Gegenstande, wie er zur

Quelle seiner Wahrheit für sich selbst zurückgeht.“ (Phil. d. Relig., Bd. I, S. 104).

In dem vorhergehenden Abschnitt haben wir uns bemüht, darzutun, daß der Prozeß kein absoluter sein kann; in dem folgenden wollen wir den Versuch machen, die positiven, notwendigen Voraussetzungen des Prozesses anzugeben. Betrachtet man Hegels Ausführungen über diesen Gegenstand im ganzen, so tritt klar hervor, daß er an einem Dreifachen festhält. Zuerst, daß der Prozeß kein Schein oder Spiel ist, sondern etwas Wirkliches; sodann, daß er durchaus zweckmäßig und vernünftig ist; und endlich, daß er ein fertiger, ein vollendeter ist. Jede dieser Behauptungen läßt sich nur auf einer theistischen Grundlage rechtfertigen; der Theismus ist das allgemeine Postulat.

Zuerst kommt nun die Behauptung der Wirklichkeit des Prozesses in Betracht.

Für Hegel ist der Weltprozess ein objektives, das Weltwesen entwickelndes und offenbarendes Geschehen, nicht ein bloßer Schimmer an der Außenfläche eines in sich ewig ruhenden, fertigen Seins. Daß das Bedeutsame der Geschichte in ihrem wesenbildenden Charakter liegt, ist bereits mehrfach zur Sprache gekommen. Die Geschichte bedeutet ein wirkliches Vorwärtsstreben nach vorgesteckten Zielen; ihr Ertrag ist wirklicher, nicht erträumter Gewinn. In der Geschichte lebt der Weltgeist und schreibt seine Selbstbiographie dabei. Das Endergebnis ist die schlechthinnige Selbstherrlichkeit eines in und durch sich bereicherten, vertieften Selbst, das Konkretwerden der absoluten Idee. Dies alles schließt einen wirklichen Fortschritt ein. Ein Scheinprozeß, ein Nebelbild könnte niemanden bereichern; und eine Selbstunterhaltung seitens des Absoluten ist kaum zu denken. Ein Schauspiel, lediglich zum Besten der Menschen oder anderer zuschauender Geister eingerichtet, ist auch nicht glaublich. Der Prozeß muß unbedingt eine Entwickelung der Wirklichkeit im ganzen bedeuten.

Diese Wirklichkeit des Prozesses involviert andere wichtige Konsequenzen. Als Entwickelungsprozeß muß er ein kontinuierliches, durch ein durchgehendes Wirken zusammengeschlossenes Ganzes bilden. Ein bloß zeiträumliches Nebeneinander und Nacheinander von kausal zusammenhanglosen Realitätspunkten wäre kein Prozeß, und die Kausalitätskategorie, womit wir den Fluß und das Werden der Dinge in vernünftige Ordnung und Einheit zu bringen pflegen, würde an dem kaleidoskopischen Hin- und Herwogen der Erscheinungen gänzlich scheitern. Es ist aber klar, daß Hegels Entwickelungslehre, die nach einer Seite hin eine verallgemeinerte, philosophische Form der in den Einzelwissenschaften mit so ungeheuerem Erfolge angewendeten historischen Methode ist, vor allen Dingen auf einen Kausalzusammenhang der Dinge bestehen

muß. Denn die zu Grunde liegende Annahme jeder Anwendung der fraglichen Methode ist einfach die, daß der in Frage kommende Gegenstand eine Geschichte gehabt hat (vgl. Prof. Schillers „Riddles of the Sphinx"). Das Gegebene ist ein Gewordenes, und im Verlauf seines Werdens liegt die Erklärung seines gegenwärtigen Soseins. Ueberhaupt springt die Gegenwart, so wie sie ist, aus der Vergangenheit hervor und ist auf dieselbe zurückzubeziehen (dies bedeutet auf eine Weise die Verneinung eines Uebergeschichtlichen) und daraus abzuleiten. Schließlich aber ist dies nur dann möglich, wenn der Prozeß einen Anfang in oder mit der Zeit genommen hat. Die ausgesprochene oder stillschweigende Voraussetzung ist immer, daß der Weltprozeß oder die gegenwärtige Ordnung der Dinge auf einen Urzustand, eine Urpotentialität zurückzuführen ist. Dies liegt ja im Begriff Prozeß. In einem früheren Abschnitte ist schon darauf hingewiesen, daß es keinen Prozeß ohne einen Verlauf zwischen bestimmten Anfangs- und Endpunkten gibt. Wir vermögen kein Geschehen klar zu fassen und deutlich auszudrücken, wenn wir nicht diese Punkte festsetzen. Wie der geistreiche Verfasser des „Riddles of the Sphinx" treffend bemerkt: „Even if the real does not, strictly speaking, appear to possess this definite character, we must assume it in idea for the purposes of knowledge. For our thought and the language which is the expression of that thought, can only work with definite and determinate conceptions, and would be rendered unmeaning if the flux of the real extended to them, and a term did not mean one thing to the exclusion of everything else. For this reason were becoming which nowhere presents any salient phases which our thought can sasize upon as fixed points for a process, is unknowable. Nothing that happens therefore can ever be described except as a process, for our thought cannot grasp nor our language express a becoming which does not indicate, however vaguely, something definite happening within fixed limits."

Dies ist keineswegs unvereinbar mit der Tatsache, daß wir die Ausdehnung unserer Erkenntnis weder vorwärts in die Zukunft, noch rückwärts in die Vergangenheit beschränkt wissen wollen. Denn diese Annahme wird im praktischen Interesse gemacht, um unserer Erfahrung eine Erweiterung offen zu halten (vgl. A. Dorner, „Das menschliche Erkennen", S. 486).

Ferner ist der Prozeß sowohl Evolution als Geschichte. Daraus ergibt sich eine nähere Bestimmung der Natur des Prozesses. Der Entwickelungsprozeß Hegels bedeutet gerade wie der philosophische Darwinismus Herbert Spencers einen beständigen Fortschritt von dem Einfachen zu dem Komplizierten, vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Gleichartigen zum Verschiedenartigen nach ganz bestimmten Kombinations- und Auflösungsgesetzen. Für den Engländer freilich ist der Entwickelungsstoff Materie und Kraft, und er kann

deshalb den Gang des Universums als nichts anderes wie „a continual redistribution of matter and force« beschreiben, während für den deutschen Denker die Philosophie lediglich eine Beschreibung der Art und Weise ist, in welcher der zunächst abstrakte Begriff durch sukzessive Selbstbestimmungen, dem immanenten Gesetz seines Wesens gemäß, zu vollständiger Bestimmtheit, Konkretheit und Realität gelangt. Bei aller Verschiedenheit aber haben die beiden Systeme dies Gemeinsame, daß sie beide eine leere Abstraktion zum Ausgangspunkt haben, die absolute Einfachheit, das reine Sein, welches für Hegel gleichwertig mit nichts ist. (Der Hegelianismus hat aber eine andere ergänzende Seite.) Es springt aber in die Augen, daß die kausale Erklärung des gewaltigen Weltprozesses unmöglich in einer derartigen reinen Möglichkeit zu finden ist. Es gilt immer noch trotz aller Dialektik, daß das Seiende nicht aus dem Nichtseienden zu erklären ist und daß eine Folge in keinem Falle größer als ihre volle Ursache sein kann. Die bloße Potentialität, die den Ausgangspunkt der ganzen Entwickelungsbewegung bildet, ist eine unbewußte Anerkennung der Notwendigkeit für eine außer oder über dem Prozeß bestehende Wirklichkeit, von deren Einsetzen und beständiger Einwirkung die Entwickelung und der steigende Gewinn an Realität, Sinn und Wert abhängt. Das zeitlich Vorangehende besitzt weniger Sein, weniger Realität als das Darauffolgende; diesem kommt deshalb die metaphysische Priorität zu. An sich ist es keine zureichende Erklärung einer Erscheinung, nur die zeitlich vorangehenden Bedingungen ihres Ursprungs anzugeben. Die Zeit als solche tut nichts. Zwar schreibt man im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Zeit eine wirkende Kraft zu, aber dies ist nichts weiter als eine figürliche Redensart und läßt sich nicht ausdenken. Man mag über die Natur der Zeit denken wie man will, soviel mindestens steht fest, daß die Zeit kein reales Agens ist. Zeitliche Priorität, selbst beständige, zeitliche Priorität darf man nicht ohne weiteres mit der Kausalität identifizieren.

Dagegen ist es nicht zu verkennen, daß die Idee der metaphysischen oder logischen Priorität, die im Kausalitätsbegriff steckt, im letzten Grunde die Möglichkeit einer völligen Umkehrung der gewöhnlichen Vorstellung des Kausalitätsverhältnisses ausschließt, insofern eine wirkliche Ursache, in Zeitvorstellungen gedacht, unmöglich ihrer Wirkung folgen kann; sie muß mindestens gleichzeitig mit ihrer Wirkung vorhanden sein. Deshalb ist es, streng genommen, ungenau, so zu reden, als wenn die letzten Stufen des Prozesses tatsächlich die Ursachen der früheren wären. Sie sind recht eigentlich nur vollere Offenbarungen der Ursache und des Grundes des Gesamtprozesses, indem die Wirksamkeit und das innere Wesen der Grundursache in den letzten Stadien deutlicher in Erscheinung treten. Der ganze Weltprozeß wird auf diese Weise

von einer überweltlichen Ursächlichkeit durchflutet und getragen, und man muß schließlich sagen, daß die niederen Stufen und Gebiete der Erfahrungswelt (z. B. das anorganische Reich) nur um der höheren Gebiete willen (z. B. des organischen Reiches) da sind. In der Tat können wir dieser Denkweise nie entraten. Die Kategorie der Kausalität ist, jedenfalls was den Inhalt angeht, in erster Linie unserer eigenen Willenstätigkeit entnommen. Es ist daher nur naturgemäß, daß wir das Zweckgemäße allein völlig verstehen können. Jedenfalls wirkt in uns ein unüberwindlicher Antrieb, alles Wirken in der Weltumgebung nach der Analogie unseres zweckmäßigen Handelns zu deuten. Seine Siege verdankt der Darwinismus großenteils seiner verborgenen Teleologie. Die menschliche Vernunft muß sich selbst verneinen, wenn sie auf eine teleologische Welterklärung verzichten wollte.

Es wird ferner daraus ersichtlich, daß die alles tragende, wirkende Tätigkeit, wie der Prozeß selbst, auch zweckmäßig sein mußte.

Als Träger des Weltzwecks vermag nur persönlicher Geist zu dienen. Unbewußte Zwecke kann es in letzter Instanz nicht geben. Die in der Natur und im Geist befindlichen, unbewußt wirkenden, vernunftgemäßen Triebe sind nur auf Grund einer bewußt zwecksetzenden, vorauszusetzenden Kausalität zu verstehen. Der wahre Heimatsboden der der Welt innewohnenden, gestaltenden Zwecke ist das Selbstwollen des selbstbewußten Vernunftwillens. Der Prozeß nach dieser Seite hin verlangt als Grundlage und als das alldurchdringende Element seiner Möglichkeit — Persönlichkeit.

Hegel ist nicht ganz so weit gekommen, doch hat er eingesehen, daß das nach der Zeit Letzte in Wahrheit das Erste ist, daß die ganze Weltbewegung aus dem Zuge entsteht, den das Ganze auf das Partielle ausübt. Das Unendliche geht dem Endlichen voran und zieht es schließlich durch das Wirken des eingepflanzten Heimwehs und Unendlichkeitsstrebens zu sich selbst. Dies ist also ebensowohl eine Ausgeburt des Unendlichen als ein Streben demselben zu. Es ist wesentlich derselbe Gedanke, der sich in Hegels Auseinandersetzungen über die Beweise vom Dasein Gottes geltend macht. Der endliche Geist erhebt sich zum unendlichen Geist, und zu gleicher Zeit hebt er den Uebergang auf, indem er anerkennt, daß der unendliche Geist das reale Prius ist (siehe Anhang zur „Philosophie der Religion“). Ein Weltzwecke setzender und durchsetzender Geist läßt sich aber nicht anders als persönlich denken. Denn wenn das Denken überhaupt ein persönliches Subjekt voraussetzt, setzt zweckmäßige Tätigkeit es um so mehr voraus.

So haben wir als das Urerste persönlichen Geist.

Die nächste Hauptposition Hegels betreffs des Prozesses, nämlich, daß er durchaus vernünftig ist, hängt augenscheinlich aufs engste mit der vorhergehenden zusammen. Die Wirklichkeit des

Prozesses, die auf seine Zweckmäßigkeit hinausläuft, schließt in letzter Instanz seine Vernünftigkeit ein. Die Zerlegung des Prozeßbegriffs hat das schon erwiesen: Hegels allgemeine Position macht eine Bekräftigung durch Autoritätsanführungen fast überflüssig. Einen besonders klaren Ausdruck findet sie in einer Stelle der Rechtsphilosophie: „Die Weltgeschichte ist nicht das bloße Gericht seiner Macht, d. i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern weil er an und für sich Vernunft und ihr Fürsichsein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem Begriffe nur seiner Freiheit notwendige Entwickelung der Momente der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit — die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes." („Phil. d. Rechts", 2. Aufl., S. 425.)

Die Welt ist auf Vernunft aufgebaut — sie ist tatsächlich eine vielseitige Ausgestaltung der Vernunft, und ihre Fortschritte bestehen eben in der Entwickelung der Vernunft in der völligen, inneren Entfaltung und äußeren Verkörperung der Idee. „Die Bestimmungen in der Entwickelung des Begriffs sind einerseits selbst Begriffe, andererseits weil der Begriff wesentlich als Idee ist, sind sie in der Form des Daseins, und die Reihe der sich ergebenden Begriffe ist damit zugleich eine Reihe von Gestaltungen" (ib. S. 64). Demnach ist der Prozeß „die Entwickelung des Begriffs". Dabei sind ihm Vernünftigkeit und Erkennbarkeit in vollem Maße beigemessen. Wir haben schon gefragt: wie begreift man den Prozeß als wirklich? Nun fragen wir: wie begreift man den Prozeß als vernunftgemäß und erkennbar? Die beiden Fragen sind nicht scharf voneinander zu unterscheiden, aber der Gesichtspunkt ist in jedem Falle ein anderer. Es handelt sich hier nämlich darum, wie der Prozeß beschaffen sein muß, um die Bedingungen der Erkennbarkeit erfüllen zu können. Mit anderen Worten, welches sind die Voraussetzungen eines Prozesses, der als Prozeß erkennbar sein soll?

Er muß selbstverständlich vernunftgemäß sein. Welches aber sind die näheren Bestimmungen der Vernunftgemäßheit?

Ein Grundmerkmal des Wissenstriebes ist sein Suchen nach der Einheit in allen Dingen. Irgend etwas erkennen heißt, dasselbe als Ganzes begreifen. Bekanntlich geht das Streben der Wissenschaft dahin und bestehen ihre Erfolge darin, die auf den ersten Anblick geradezu chaotisch erscheinende Erfahrungswelt in Einheit und Ordnung zu bringen und ihren systematischen, gesetzmäßigen Zusammenhang klarzulegen. Der Forscher setzt eine unterliegende, zusammenhaltende Einheit immer voraus, die in Wirklichkeit einfach die Annahme der Begreiflichkeit des Erfahrungsgegebenen ist. Denken ist immer Ordnen und Vereinheitlichen. Die angenommene Einheit braucht aber keine bloße Einerleiheit, keine stoffliche und abstrakte Identität zu sein. Was der Geist fordert, ist nur irgend eine letzte

Vernunfteinheit. Nun ist die höchste und tiefste Einheit die des Planes und Zweckes, die allerdings nicht im Sinne einer engen Nützlichkeitslehre zu erfassen ist. Es wird gefragt, wie das Getriebe des Weltlebens sich auf die obersten Ideale der Vernunft, die des Wahren, des Schönen und des Guten bezieht. In unserer Erkenntnistätigkeit verfahren wir im Grunde genommen ähnlich beim Welterkennen und beim Menschenerkennen. Wir meinen, daß wir einen Mitmenschen verstehen, wenn wir die sein Denken und Handeln beherrschenden Prinzipien und die Hauptziele seines Strebens, worin wir den einheitlichen Trieb- und Quellpunkt seiner vielseitigen Tätigkeit entdecken, erkannt haben. Die Vernunftmäßigkeit der Natur erkennen wir an eben denselben Merkmalen und durch die Anwendung eben derselben Deutungsprinzipien, als wenn wir unsere Mitmenschen zu verstehen suchen.

Namentlich da, wo es sich um die Auffassung des Universums in seiner Ganzheit handelt, scheint der einzige Gesichtspunkt, der die Wesensverschiedenheiten und Mannigfaltigkeit der Tatsachen zur vollen Geltung kommen läßt und doch die Gesamtheit in einer allumspannenden Einheit zusammenfaßt, der teleologische zu sein. Die jedem wahren Prozeß zukommende Einheitlichkeit gehört dem Weltprozeß im gleichen Grade an. Es wird immer mehr anerkannt, daß die Menschheit und die lebende Welt überhaupt ein organisches Ganzes bilden. Die Tatsachen der Vererbung etc. beweisen einen tiefgehenden Zusammenhang zwischen den früher als getrennte Atome betrachteten Individuen. Und die darauf bauende, namentlich in den im kräftigen Aufschwung begriffenen neueren Wissenschaften der Biologie und Soziologie mächtig wirksame, organische Anschauung ist bestrebt, sich gegenüber einer bloß mechanistischen Philosophie als die endgültige Weltansicht geltend zu machen. Wir können aber den Organismus nicht anders als teleologisch denken. Folglich zeigt sich in ihrer näheren Bestimmung die organische Weltanschauung als eins mit der teleologischen (vergl. Trendelenburg, „Naturrecht"). Beiden Ansichten zufolge schaltet und waltet eine herrschende Einheit, und zwar eine konkrete, eine Zweckseinheit. Durch alles hindurch geht ein unaufhaltsamer Zug nach einem bestimmten Ziele hin. Dieser konstante, sich lebendig entwickelnde Zweck bindet alles zusammen und trägt alles. Nach Hegel ist der Grundzweck vorwiegend logisch-intellektualistisch aufgefaßt. Wo immer aber ein solcher Zweck angenommen wird, ist eine ontologische Basis unbedingt erforderlich. Das ontologische Korrelat eines konstanten Zweckes ist eine beharrliche Substanz. Der Zweck ist im eminenten Sinne wesenhaft und zentral. Als Zweck fordert er zur Grundlage nicht bloß Substanz, sondern auch Subjekt, ein beharrendes Subjekt. Innerhalb des Prozesses als solchen ist dies offenbar nicht zu finden. Bleibende feste Punkte giebt es vielleicht, aber es handelt sich um ein den

Weltzweck begründendes Subjekt. Wiederum werden wir über den Prozeß selbst hinaus getrieben zur Annahme eines außer und über dem Prozeß bestehenden Wesens. Der Prozeß findet in ihm seinen Möglichkeitsgrund. Ohne ihn wäre eine Geschichte in engerem, wie in weiterem Sinne des Wortes unerklärbar. Geschehen wäre vielleicht möglich, Geschichte schlechterdings nicht.

Ein zwecksetzendes, zweckdurchführendes Wesen nennt man Persönlichkeit. Kein anderer Weg bleibt uns offen. Der Zweck ist eine wesentliche Form unseres Handelns und Denkens; das Zweckmäßige gehört zum Wesen unseres persönlichen Lebens. Wir kennen es nur als ein integrierendes Bestandstück einer Persönlichkeit. In letzter Instanz darum ist der einzig angemessene Boden für die unleugbare Zwecktätigkeit in der Welt eine übernatürliche, überweltliche Persönlichkeit. Für Hegel ist dieser Schluß besonders unumgänglich, insofern er das Endziel der Finalordnung der Welt in absolut freier, selbstbewußter Persönlichkeit sieht.

Die dritte oben erwähnte Behauptung Hegels in bezug auf den Prozeß, nämlich, daß der Prozeß etwas Vollendetes ist, fließt aus seiner allgemeinen Anschauungsweise hervor. Seine Philosophie will vor allen Dingen, als ein System des absoluten Wissens, ein abgerundetes abgeschlossenes Ganze sein. Die Realität ist demnach die Hegelsche Philosophie in die Wirklichkeit umgesetzt, oder sie gipfelt und faßt sich in ihrem Wesen und ihrer Wahrheit zusammen in dieser abschließenden Philosophie. Wie das System, so ist die Wirklichkeit — ein abgerundetes, abgeschlossenes Ganze. Diese Fertigkeit ist allerdings nicht mit einer unbeweglichen Starrheit zu verwechseln. Im Gegenteil ist die Selbsterhaltung und die Selbstbehauptung alles Bestehenden im Grunde genommen dieselbe Selbstbetätigung.

Das Vollendetsein ist also kein Ruhezustand, sondern ein Zustand der Volltätigkeit.

Es ist jedoch ferner klar, daß eine vernünftige, volle Selbstbetätigung einerseits eine bloße endlose Kraftsteigerung verbietet und andererseits vollkommene Herrschaft über sich selbst und deshalb eine Zurückkehr in sich selbst einschließt. Das vollendete Leben erstarrt nicht, sondern bewegt sich in einem Kreislauf.

Hierin gibt die konservative Richtung im Denken Hegels sich kund. Ein Philosoph des Absoluten muß im Stande sein, das Weltganze zu überblicken und als ein einheitliches Bild zusammen zu schauen. Nur eine solche im Denken faßbare Einheit ist vernünftig und nur eine derartige, vernünftige Totalitat ist wirklich. Dagegen ist in Hegel eine Tendenz zum Relativismus und Radikalismus unverkennbar, wenn auch nicht stark entwickelt. „Die Unermeßlichkeit des Denkprozesses verlangt einen unaufhörlichen Fortgang in der Zeit, unmöglich kann ein besonderer Zeitpunkt die Bewegung ab-

schließen. So müßte sich auch die Gegenwart als ein bloßes Glied der endlosen Kette verstehen und darauf gefaßt sein, all ihr Streben gemäß dem Gesetz des Widerspruches in das Gegenteil umschlagen zu sehen.“ (Eucken, „D. Lebensanschng. d. großen Denker“, 4. Aufl. S. 472.) Die hier geschilderte Tendenz hat über die entgegengesetzte erst in Hegels Nachfolgern gesiegt. Die großen Gefahren und Schwierigkeiten, die beiden Richtungen anhaften, sind offenbar. Einerseits Stabilismus, Erstarrung, andererseits ein alles verflachender, zerstörender Relativismus — die Verneinung aller Philosophie. Hegels Methode des Philosophierens macht es wahrscheinlich, daß er die beiden Richtungen aussöhnen wollte. Ja, seine ganze Philosophie ist recht eigentlich ein Versuch, den Gegensatz von Bewegung und Ruhe auszugleichen durch das Beweisen ihres Ineinanderseins. Ob er sich des seinem System anhaftenden Widerspruchs klar bewußt war, ist vielleicht unmöglich, zu entscheiden. Soviel ist hier gewiß, daß jeder Versuch, das Zeitliche und das Ewige zu vereinen, aus den Grenzen eines reinen Denkprozesses heraustreten muß, wenn er nicht von vornherein als grundverfehlt gelten soll. Den Versuch selbst dürfen wir nicht unterlassen. Eine wirkliche Versöhnung muß es auch sein, nicht eine bloße Auflösung der Ewigkeit in die Zeit oder umgekehrt. Gibt es vielleicht einen Punkt, wo Zeit und Ewigkeit, Ruhe und Bewegung sich gleichsam berühren? Mit tiefer Einsicht hat Hegel einen Angriffspunkt im Selbstbewußtsein erblickt. Der Geist in seinen unterscheidenden Funktionen scheint aus dem Zeitstrom herauszutreten und die Welt- und Bewußtseinsvorgänge sub specie aeternitatis zu schauen.

Die verschiedenen Seiten der geistigen Tätigkeit, das Vergleichen, Unterscheiden, Zusammenfassen, Assimilation u. s. w. scheinen eine die Zeit transzendierende Energie vorauszusetzen, die mehreren Gliedern der Erscheinungskette gleichzeitig gegenwärtig sein kann und sie festzustellen und zusammenzubinden vermag. Diesen Punkt haben Teichmüller in seinem Werke „Die wirkliche und die scheinbare Welt“ und T. H. Green in seinen „Prolegomena to Ethics“ besonders nachdrücklich betont. Die Einwendungen, erhoben von Hobhouse auf Grund der Untersuchungen James und anderer Psychologen sind nicht ganz zutreffend. Denn wenn auch Greens Behauptungen einseitig subjektivistisch sind (vgl. Veitch: „Knowing and Being“) scheint seine Grundbehauptung doch schließlich vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus berechtigt. Es handelt sich hier zunächst nicht etwa darum, ob die vernünftigen Beziehungen ausschließlich aus der Vernunft im Gegensatz zur Natur stammen, sondern nur darum, wie die Beziehungen, wenn sie einmal auf irgend eine Weise gegeben sind, erkannt werden können. Ihr Erkanntwerden scheint aber nur durch eine gewissermaßen überzeitliche Tätigkeit der Vernunft möglich.

Der Geist bejaht sich als das ewig Bleibende und Gültige in der Zeit; indem er das in der Zeit Gegebene und Fließende nach den ewigen Normen der Vernunft, sowohl im Handeln als im Denken, bearbeitet und umbildet, erweist er sich als das Wahre und Unendliche der Zeit. In ihm kommt die innere Vernünftigkeit des Kosmos zum Durchbruch und zugleich wird es klar, daß das Wahre die Aufhebung der Zeit ist, daß die letztere erst in Beziehung auf das Ewige zu ihrer Wahrheit gelangt. Denn der Hegelschen Anschauung zufolge ist der Geist der konkret- und selbstbewußt gewordene, mit absoluter Freiheit sich selbst begreifende Begriff, die Weltvernunft, in der alles Vernünftige wurzelt. In Hegels eigenen Worten: „Der Begriff, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich ist an und für sich absolute Negativität und Freiheit, die Zeit ist daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit, noch ein Zeitliches, sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Aeußerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig" (Enzykl. 4. Aufl., S. 213).

Der Geist ist weder in der Zeit, noch außerhalb der Zeit. Er ist nicht durch irgend eine Beziehung zur Zeit zu bestimmen. Er ist vielmehr das schlechthin Positive, innerhalb dessen die Zeit ihre Wirklichkeit besitzt (ib. 213). Die Zeit und alles, was sie enthält, ist eine innerewige Setzung des Geistes, der demnach „die Macht der Zeit" im absoluten Sinne ist. In diesem Sinne ist der Geist gleichzeitig die immanente, gestaltende Kraft und der transzendente Grund der Zeitlichkeit. In der zeiträumlichen Welt vollzieht sich beständig das ewige Insichzurückkehren der in ewig lebendigem Prozeß sich verwirklichenden Idee. Im Hinblick also auf die ewige Sichselbstgleichheit des Geistes, sein immerwährendes Beisichselbstsein in seiner vollen, ununterbrochenen, ungehemmten Selbstbetätigung, ist es eine große Täuschung, zu meinen, daß die Weltaufgabe unerfüllt, das Weltziel unerreicht sei, „wie wenn die Idee auf uns warten müsse".

Der Weltprozeß liegt innerhalb des Lebens des Absoluten und nimmt an der energischen Einheit und dem Vollendetsein desselben teil. Wie der endliche Geist gewissermaßen das zeitliche Nacheinander der Erscheinungen in ein überzeitliches Reich der ewigen, ideellen Gesetze, Wahrheiten und Größen umwandelt, indem er seine Erfahrungen im Lichte der Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten betrachtet und wie er gewissermaßen die Gegensätze der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft überwindet, alles verwandelnd in eine lebendige Gegenwart, so können wir uns vorstellen, wie der unendliche Geist, über die Hemmungen des Zeitlichen und Endlichen ganz und gar erhoben und die Gesamtreihe der Weltbegebenheiten auf einmal über- und zusammenschauend, das Weltganze sub specie aeterni erleben könnte. Wiederum wird

man in eine Welt der persönlichen Geistigkeit hineingeführt. Das, was jedes Moment des Prozesses aus und in dem Ganzen auf schöpferische und absolut freie Weise denkt und will, kann nicht anders als persönlich sein. Das Vollendetsein des Prozesses findet seine letzte Begründung in der absoluten Persönlichkeit.

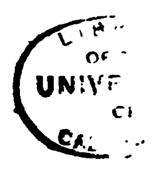
In Summa: ein wirklicher, vernünftiger und vollendeter, doch immer in Bewegung befindlicher Prozeß ist nur denkbar auf Grund einer absoluten, alles sub specie aeterni wirkenden, tragenden und erlebenden Persönlichkeit.

b) Der Geist mehr als Denken.

In A (b) sind einige Hauptkonsequenzen eines folgerichtigen Noetismus klargelegt. Ein konsequenter Noetismus wäre, wenn auch durchaus unglaublich, doch klar und unzweideutig. Bei Hegel ist die Sache nicht so einfach. Er war kein reiner Intellektualist, auch nicht im Temperament. Mackintosh in seinem neulich erschienenen Werk, betitelt „Hegel and Hegelianism“, geht viel zu weit, wenn er sagt: „We never feel the beat of a heart in his writings — only the pulse of thought. A manual of the Differential Calculus will appear a warm and sentimental treatise when compared with the merciless pages in which Hegel anatomises the soul of man or the nature of the Blessed God. Nothing that he has said will, by the manner of his saying it, make any one the braver for reading it or the better for remembering it. The philosopher has almost if not altogether eaten up the man.“

Es genügt, auf die berühmte Stelle über die Religion in der Einleitung zu seiner Philosophie der Religion zu verweisen, um diese Anklage zu widerlegen. Ja, es fehlt nicht an Leuten, die in Hegel ebensosehr den Gefühlsmenschen als den Logiker sehen. Der Amerikaner Sterrett, indem er von Hegels Religionsphilosophie redet, behauptet, daß „Pathos, power, sweetness and righteous severity mingle in winning strains in the profound and scholastic exposition of mans highest relation“ („Studies in Hegels Philosophy of Religion“, S. 25).

Das klingt freilich fast lächerlich in seiner starken Uebertriebenheit. Gleichwohl enthält es dies Stück Wahrheit, daß Hegel kein logischer Automat war. In der Tat spielt das Gefühl eine unverkennbare, wenn auch allerdings sehr untergeordnete Rolle in seinem System. Das allumfassende, allerzeugende Denken muß daher etwas anderes und mehr als ein rein intellektueller Prozeß sein, insofern das Gefühl ein notwendiges Produkt und Moment seiner Selbstbetätigung bildet. Bei einer genauen Untersuchung erschließt das Hegelsche Denken eine innere Tiefe. Das Geistesleben offenbart einen Inhaltsreichtum und eine in einigen Gebieten vorhandene



Selbständigkeit, die schwerlich vereinbar mit seinem angeblich begrifflichen Ursprung ist. Jedenfalls ist ein über das bloße Denken hinausgehendes Element zu spüren, und einige von diesen Spuren zu verfolgen und anzugeben werden wir jetzt versuchen. Sie bedeuten im Grunde genommen eine Wendung zum Persönlichen.

Zuvörderst ist darauf aufmerksam zu machen, daß der Weltinhalt für Hegel eingestandenermaßen nicht rein begrifflich ist. Er entspricht den Forderungen der Idee nicht. „Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch" (Enzykl. S. 248). Die ungeheure Arbeit des Weltgeistes richtet sich eben darauf, die dunkle Unmittelbarkeit des bloß Faktischen zur völligen Klarheit und Durchsichtigkeit des Begriffes zu erheben. Allerdings ist das unmittelbar Gegebene überall eine Ausgeburt der Idee und in ihm wirkt und schafft der die Naturstufen fortleitende, das Innere bildende, dialektische Begriff; aber er arbeitet wie ein gebundener Riese in einem fremden Element von Notwendigkeit, Aeußerlichkeit und ungebundener zügelloser Zufälligkeit. Er muß, sozusagen, einen beständigen Freiheitskrieg gegen diese Feinde führen und einen hartnäckigen Widerstand besiegen. Es hilft nichts, wenn man erwidert, daß die einzige Realität für Hegel der Geist und daß daher selbst die Natur schließlich vernunftgemäß, geistig, ja Geist ist, sofern sie irgend welche Realität besitzt. Denn sie ist höchstens von sich selbst entfremdeter Geist und muß wieder aus dieser Selbstentfremdung zu sich zurückgeführt werden. Mit anderen Worten, es muß eine Vergeistigung der Natur vollzogen werden. Dies geschieht nun nicht durch ein über sich selbst Hinausringen der Natur — „solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen muß sich die denkende Betrachtung entschlagen" (Enzykl. S. 249) — sondern durch das Auftreten der selbstbewußten Vernunft im Hergang der Weltgeschichte, in der die Natur erst zu ihrer wahren Wirklichkeit gelangt. Erst in dieser Weise wird die Natur zu einem wirklichen Denkinhalt, und bis zum letzten Ende läßt der Vergeistigungsprozeß sich nicht vollständig durchführen: ein Rest von dunkler Empirie bleibt übrig. Im Hinblick auf diese Tatsache liegt der Schluß nahe, daß die Natur kein bloßes Erzeugnis der reinen Denktätigkeit sein kann, sondern vielmehr aus einer weiteren Wirklichkeit entspringt, welche den Denkprozeß wie den Naturprozeß hervorbringt und dadurch die gegenseitige Durchdringung der beiden gewissermaßen vermittelt. Diese Urwirklichkeit kann man nur persönlich nennen.

Bei näherer Betrachtung des Weltganzen nimmt man ferner wahr, daß dies Element der Tatsächlichkeit, des Gegebenseins in die den Gegenstand der sogenannten Geisteswissenschaften bildenden Wissensgebiete sich hineinerstreckt. Dies tritt im Gebiete der Religion

besonders klar hervor. Gerade bei der Behandlung dieser Stufe im Entwickelungsgang des Geistes offenbart der Hegelianismus am deutlichsten seine enge Verwandtschaft mit dem Empirismus. Die letzte Phase in der Entwickelung der Religion, das Christentum, wird ohne weiteres für die denkbar höchste, die absolute Form der Religion erklärt, und es wird weiter betont, daß die geoffenbarte Religion den absoluten Wahrheitsgehalt in der Gestalt sinnbildlicher Vorstellungen darstellt. Es bleibt der Philosophie demgemäß nichts weiter übrig, als dem absoluten Inhalt der Religion eine angemessene, d. h. eine absolute Form zu verleihen. Ihre Aufgabe ist folglich eine wesentlich formelle, und wir müssen jedenfalls zum Teil Harms recht geben, wenn er behauptet: „Das religiöse Wissen weiß vor aller Logik und Metaphysik, vor aller Wissenschaftsbildung, was Gott, die Welt, die Natur und der Geist ist. Und die Philosophie bekommt am Ende ihrer Entwickelung, wo sie zum Begriffe von sich selber gelangt, die Aufgabe, dieses Wissen, welches die Religion sein und besitzen soll, durch die Dialektik des Gedankens nur in Begriffsformen, in eine andere, in ihre Sprache umzusetzen.“ (Harms, „Die Philosophie seit Kant“, S. 451.) Und wiederum: „Das voraussetzungslose, absolute Denken, welches durch seine eigene Entwickelung in immanenter Notwendigkeit alle Erkenntnis schaffen soll, befindet sich am Ende in der allergrößten Abhängigkeit von den gegebenen Tatsachen des religiösen Wissens“ (ib. S. 451).

Demnach ist die Religion augenscheinlich kein Produkt des reinen Denkens. Im Gegenteil ist sie ein Datum, welches das Denken vorfindet und begrifflich zu bearbeiten bemüht ist. Nichtsdestoweniger ist sie ein Erzeugnis des Geistes, der es gewußt hatte, eine kürzere Bahn als die des Denkens nach dem gemeinsamen Endziel der absoluten Wahrheit einzuschlagen. Die zur formellen Vollkommenheit gelangte Religion ist die Philosophie. Hegel spricht seine Überzeugung ganz offen und frei aus, daß die Religion wohl ohne die Philosophie, „aber die Philosophie nicht ohne Religion sein kann, sondern diese vielmehr in sich schließt“ (Vorrede zur 2. Aufl. d. Enzykl.). Die im Elemente der Vorstellung auseinanderliegenden und aufeinanderfolgenden konkreten Gestalten des Geistesinhaltes werden von dem begreifenden Denken in eine letzte, absolute Einheit zusammengeschlossen. Der Religionsgehalt wird ins Element des Begriffs getaucht und erscheint wieder aus der spekulativen Tiefe als die absolute Philosophie. Aus dem allen erhellt es, daß der Geist nicht unter das Denken subsumiert werden darf.

Nun ist es aber nicht zu leugnen, daß in den Bestimmungen von den Wechselbeziehungen der Religion und der Philosophie andere und entgegengesetzte Gedankenströmungen und Motive sich geltend machen. Dies darf uns jedoch nicht wundernehmen, „denn Vielseitigkeit, das Zusammenhalten und Ineinanderschauen von entgegen-

gesetzten Gedankenmomenten ist ja eben ein Hauptmerkmal der Hegelschen Denkweise. Es ist dabei dringend notwendig, zwei grundverschiedene Gesichtspunkte scharf auseinanderzuhalten, nämlich die logisch-kritische und die historische. Ob die oben dargestellte Stellung Hegels gegenüber der Religion, bezw. dem Christentum, logisch berechtigt sei, mag wohl sehr fraglich sein, aber daß er diese Stellung in der Tat eingenommen hat, unterliegt keinem Zweifel. Das Tatsächliche ist es eben, das an dieser Stelle herausgestellt werden soll. Denn aus demselben geht es hervor, daß Geist für Hegel einen breiteren Abschnitt der Weltwirklichkeit als das bloße Denken bedeutet, wenn auch das letztere sowohl den Nerv als die abschließende Spitze der Geistesentwickelung ausmacht.

Es wäre allerdings möglich, diesem Schlusse zu entgehen durch die Behauptung, daß das begriffliche Denken, als die letzte, absolute Synthesis der sich selbst denkenden Vernunft, alles Wirkliche, die Kunst und die Religion nicht ausgeschlossen, an sich reißt und sich aneignet, und hinfort die einzige allumfassende Wirklichkeit, ein reines Kategorienuniversum, bleibt. Das Weltall würde sich also mit der Hegelschen Philosophie decken. Allein, ganz abgesehen von begrifflichen Schwierigkeiten, tut sich das Hervortreten der absoluten Philosophie nicht durch das Verschwinden alles Sonstigen in der Welt hervor. Die Religion und die Kunst leben und blühen neben dieser allverzehrenden Vernunftlehre kräftig fort. Die drei Stadien der dreiheitlichen dialektischen Bewegung, die innerste Selbstbetätigung des Geistes, lösen sich nicht nacheinander oder gleichzeitig ab, sondern sind gleichzeitig vorhanden. Die dritte Stufe in einer triadischen dialektischen Bewegung hebt ja die beiden vorangegangenen Stufen gewissermaßen als Potenzen ihres eigenen Bestandes in sich auf, aber sie behalten immer noch eine zum mindesten relativ unabhängige Existenz, da die Synthesis eben eine Einigung und nicht eine absolute Neuschöpfung ist. Das wußte auch Hegel ebensogut wie alle anderen. Mc Taggart, einer von den scharfsinnigsten der neueren Ausleger Hegels, faßt unseren Philosophen in diesem Punkte anders auf. Er sagt nämlich: „In every dialectic triad it is certain that the synthesis contains all the truth which there is in the triad at all. The Thesis and Antithesis are not devoid of all truth. But then the Thesis and Antithesis are transcended and reconciled in the synthesis. In so far as they are true, they are contained in the Synthesis, in so far as they claim to be independent terms only externally connected with the Synthesis — in so far they are false. There can be no doubt, I think, that this was Hegels view, and that, on any other view, the dialectic process is invalid" („Studies in Hegelian Cosmology", p. 204). In sehr treffender Weise erwidert Mackintosh darauf: „There are of course materials in Hegel for the view that the 3rd stage alone is real; but Hege-

lianism simply will not hold together unless you allow the Master — logically or illogically — to maintain that gradated and successive stages are also concurrently complementary aspects; that the lower, which in a sense passes away. in another sense survives und survives independently" („Hegel und Hegelianism", p. 259).

Daneben ist zu bedenken, daß die Philosophie als der vollkommenste Ausdruck und die fertige Wirklichkeit des absoluten, schöpferischen Denkens keinen entlehnten Inhalt haben darf, sondern aus sich selbst heraus ihr eigenes Material schöpfen und schaffen muß. Soweit die Philosophie und die Religion in formeller Hinsicht anders geartet sind, gerade so weit gehen ihre besonderen Inhalte auseinander. Da die Religion aber eine eigenartige, selbständige Realität und Macht ist und bleibt, muß es eine andere Quelle der Wirklichkeit als die des spekulativen Denkens geben; oder, anders ausgedrückt, die Philosophie ist nicht die alleingültige Offenbarung, nicht die ausschließliche, einzig ewig bleibende Selbsterschließung des Absoluten. Aus Hegels Betrachtung der Weltgeschichte hat es sich für ihn ergeben, „daß es vernünftig in ihr zugegangen sei, daß sie der vernünftige. notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur zwar immer ein und dieselbe ist, aber in dem Weltdasein diese seine eine Natur expliziert" (Phil. d. Geschichte, S. 19). Eine wesentliche und unvergängliche Gestalt des an und für sich Vernünftigen ist die Religion, die im Elemente des Gemüts und der Vorstellung eine ganz eigenartige Vereinigung des Objektiven und des Subjektiven verwirklicht.

Ueber die Kunst läßt sich ähnliches behaupten. Sie enthält und entwickelt ihre eigenen Werte und Normen, in denen das Wesen des Geistes auf eigentümliche Weise sich kundgibt. Man kann sagen, daß das einheitliche Leben des Absoluten in seiner Fülle hier zum durchaus eigenartigen Ausdruck gelangt.

Von diesem Gesichtspunkt aus sind die Religion und die Kunst unmöglich bloß unvollkommene, unentwickelte Formen der absoluten Philosophie. Die Philosophie mag wohl der höchste Ausdruck des Geistes sein, aber als der einzige oder der allerschöpfende darf sie keineswegs gelten. Wenn der Geist sich in der Philosophie nach allen Seiten hin ausgestaltet und dabei endlich volle Befriedigung, innere Harmonie und Ruhe gewonnen hat, so hängt das doch wesentlich mit einer dauernden Selbstbetätigung in den Sphären der Religion und der Kunst zusammen, die daher in der intellektuellen Funktion des Geisteslebens nicht ohne Rest aufgehen können.

Wenden wir nun unseren Blick auf das Sittliche im Menschenleben und das ethische Element überhaupt im Weltverlauf, so bekommen wir einen ähnlichen Eindruck, nämlich, daß hier wiederum ein nicht auf in sich ruhende Denktätigkeit zurückzuführendes Phänomen vorliegt, daß das Erkennen als solches eine Phase oder Funktion

des letzthin Realen viel mehr, als die alleseinschließende Totalität selbst ist. Ich hebe nur zwei charakteristische Züge unter den mannigfach zusammengeflochtenen Gedankengängen der Hegelschen Philosophie hervor, an denen eine das Denksystem ergänzende Richtung sich leicht erkennen läßt.

Zunächst ist das Vorhandensein eines stark entwickelten, teleologischen Moments in Hegels Spekulation eine Tatsache von großer Bedeutsamkeit. Ob mit logischem Recht, ob durch eine bedenkliche Inkonsequenz, die Gegenwart und maßgebende Stellung des teleologischen Prinzips innerhalb des Systems läßt sich nicht ernsthaft bestreiten. (Vgl. Seth, „Hegelianism and Personality“, p. 81 bis 83.)

Es ist ihm allerdings mit seinen großen Vorgängern in Deutschland, Kant, Fichte und Schelling, gemeinsam, aber in seinen Händen bekommt es eine eigenartige Verwertung. Der Zweckgedanke liefert in der Tat den Nerv und die Triebfeder des dialektischen Fortschritts. Der Endzweck des Ganzen ist die Wahrheit. Das heißt bei Hegel etwas schlechthin Konkretes, der mit unbedingter Souveränität über sich selbst und folglich über alles Seiende waltende Geist. Alles andere und Niedrigere ist relativ falsch und mit inneren Widersprüchen behaftet. Der absolute Geist affirmiert sich selbst schlechthin und eben damit negiert er jede auf niederem Niveau sich befindende Größe, indem er ihr unbedingte Realität abspricht. Auf Realität darf jedes besondere Vorhandene Anspruch nur in dem Maße erheben, in welchem es sich der absoluten Idee nähert. Das Prinzip der Negativität, worin Hegel den Hebel aller Bewegung und alles Fortschritts erblickte, macht sich sozusagen fühlbar in der Unzufriedenheit des Endlichen mit der in seiner Endlichkeit bestehenden Hemmung und Unvollkommenheit und in seinem heißen Verlangen, das die Form eines inneren Strebens annimmt, diese Schranken zu übersteigen und Ruhe und Befriedigung in der unzerstörbaren Harmonie der absoluten Vollkommenheit zu erzielen. Der Teil verlangt das Ganze, das Abstrakte das Konkrete, das Glied den Gliedbau, das Individuum die Gemeinde. Kurz, die Teilwahrheit in jeder Form verlangt die Totalwahrheit oder wird von derselben beansprucht. Offenbar handelt es sich hier durchgängig um ethisch-teleologische Begriffe. Ja, der Grundbegriff der Wahrheit ist wesentlich ethisch. Dies ist er ja als ein Ideal des Geistes, ein Vollkommenheitsbegriff überhaupt (s. die trefflichen Ausführungen Ulricis, „Gott und die Natur“, S. 502 und „Grundzüge der praktischen Philosophie“. S. 129 bis 136), aber in dem Hegelschen Gepräge des Begriffs tritt der ethische Faktor mit sonderlicher Klarheit zutage. Man könnte die Wahrheit der Auffassung Hegels gemäß das höchste und oberste Gut im Kantschen Sinne bezeichnen. Dem allgemein immanenten, monistischen Charakter seiner Philosophie entsprechend, besteht die

Wahrheit nicht einmal in irgendwelcher Uebereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand als zwei äußerlich einander gegenüberstehenden Größen, sondern vor allem in der „Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst". Die Wahrheit jedes beliebigen Begriffs liegt in dem nächsthöheren Begriff in der Stufenfolge des aufsteigenden Gedankenganges. „So ist nach ihm in der Wirklichkeit die Pflanze die Wahrheit des Keims, die Blüte die Wahrheit der Pflanze, die Frucht die Wahrheit der Blüte u. s. w.". (Drews, „Deutsche Spekulation seit Kant", Bd. I, S. 237.)

Folglich gilt jeder endliche Begriff nur in einem beschränkten, relativen Sinne als wahr. Von einem höheren Standorte gesehen kommt seine Unangemessenheit zu deutlicher Erscheinung: Einen letzten Höhepunkt, einen definitiven Abschluß erringt die Denkarbeit erst dann, wenn der Geist sich selbst in der unendlichen Fülle seines nach allen Seiten hin völlig entfalteten Inhaltsreichtums denkend erfaßt. Absolute Form und unendlicher Inhalt fallen in eins zusammen. Die Idee lebt nunmehr gleichsam in ihrem eigenen Element. Dies Leben ist das der unbedingten, geistigen Freiheit.

Dieses erhabene Ziel verleiht dem Gesamtprozeß der Weltgeschichte Sinn, Einheit und lebendiges Weiterstreben. Die Vernünftigkeit aller Dinge bemißt sich nach ihrer Zweckmäßigkeit und nach dem Grade, in dem sie den Endzweck verkörpern und seine letzte Verwirklichung vermitteln.

Demnach ist Hegels Teleologie weit entfernt davon, eine bloße Anordnung der natürlichen Bedingungen zu sein, wodurch vernünftige Resultate am Ende gesichert sein würden. In einem derartigen Falle wäre der Zweck, Hegels Ansicht nach, nur gegenwärtig und wirksam im eigentlichen Sinne an dem Anfangs- und dem Schlußpunkte des zweckerstrebenden Vermittelungsprozesses. Im Gegensatz dazu will Hegel eine durchaus immanente Teleologie hinstellen. Der Zweck soll in der gesamten Reihe der vermittelnden Kausalkette gegenwärtig und wirksam sein und seinen eigenen Zweck mit eigener Kraft durchsetzen. Die Unterscheidung der Mittel und des Zwecks gilt eigentlich nur für den Verstand; die Mittel sind Teil des lebendigen Selbstvermittelungsprozesses des Zwecks und jeder Teil ist zugleich Mittel und Zweck. Mit einem Wort: die Zweckursache ist auch wirkende Ursache im vollsten Sinne. Die Weltgeschichte hat eben deswegen unvergänglichen Wert, weil sie die Durchführung der Zweckgedanken des absoluten Geistes in dem Aufbau eines geistigen Kosmos darstellt — sie ist eine Schöpfungsgeschichte.

In einem anderen Hauptzug der Hegelschen Weltansicht ist die folgerichtige Geltendmachung der eben besprochenen, immanenten Teleologie leicht ersichtlich, nämlich in Hegels großartiger Auffassung der Geschichte als eines großen Dramas des Geisteslebens. Nicht etwa als die glatte Abwickelung einer unendlichen Kausalver-

kettung betrachtet er den Weltverlauf, sondern als einen ungeheuren Konflikt, ein erschütterndes, titanenhaftes Streben und Ringen der Weltmächte miteinander. Hegel stellt der Naturentwickelung, die sich auf „unmittelbare, gegensatzlose, ungehinderte Weise“ verwirklicht, die durch Bewußtsein und Willen vermittelte Entwickelung des Geistes nachdrücklich gegenüber. Zwischen den Begriff des organischen Individuums und dessen Realisierung kann sich nichts eindrängen. „Im Geiste aber ist es anders.“ Der ist in ihm selbst sich entgegen; „er hat sich selbst als das wahre feindselige Hindernis seiner selbst zu überwinden; die Entwickelung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen, aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll Genuß, in dieser Entfremdung seiner selbst. Die Entwickelung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst“ („Phil. d. Gesch.“, S. 53). Der Weg zum endlichen Siege führt also durch Selbstentzweiung und Selbstüberwindung hindurch. Dadurch gewinnt das Leben die höchste Spannung und innere Konzentration. Um den inneren Widerstand zu bezwingen, muß der Geist alle Kräfte aufbieten. Jeder Sieg bedeutet einen Gewinn an Kraft, eine Weiterbildung und Bereicherung des Wesensgehaltes. Erstarrung ist ganz ausgeschlossen. Jeder Augenblick hat seine Aufgabe; und der Geist wird beständig herausgefordert, an die Lösung neuer Lebensprobleme heranzutreten. Die inneren Gegensätze werden erst dadurch überwunden, daß der Geist eine höhere Stufe der fein abgestuften Daseinsleiter ersteigt. Von dieser Höhe aus erschaut, lösen sich die Gegensätze in friedliche, notwendige Momente einer und derselben Wahrheit auf. Dabei ergibt sich naturgemäß die möglichst intensive Kraftsteigerung und die tiefste, fortschreitende Selbsterkenntnis. Das sich über sich selbst Erheben ist ebenfalls ein sich in sich selbst Hineinvertiefen. Kraftentwickelung und Selbstwissen gehen Hand in Hand, Schritt für Schritt, indem die beiden die zwei sich ergänzenden Hauptseiten des einen Grundprozesses der Wesensbildung ausmachen.

So haben wir eine einzigartige Vereinigung des Dynamischen und des Teleologischen — einen teleologischen Dynamismus und eine dynamische Teleologie, die eine stark ausgeprägte, ethische Weltanschauung mit sich bringt. Der Geist ist zwar der absolute Zweck, der die Mittel seiner eigenen Verwirklichung in sich trägt und gewissermaßen also schon, ja von Ewigkeit her verwirklicht ist. Aber das Sichselbstfinden, das Zusichzurückkehren ist keine leichte Aufgabe; es bedeutet nicht bloß das Selbstschauen eines fertigen Wesens, die innere Beleuchtung eines schon Vorhandenen, sondern vielmehr ein mühsames Selbstschaffen, die denkbar höchste Spitze

voller Tätigkeit. Es gehört dazu mehr als philosophische Beschaulichkeit oder kalte, logische Strenge; sowohl feurige Leidenschaft als vollständige Selbstbeherrschung sind unbedingt erforderlich. Als Basis des ganzen Weltbetriebs wirkt und schafft vielleicht eine unerbittliche Logik, aber sie ist eine im Fleisch und Blut eines kräftig pulsierenden Gefühls- und Wollenslebens inkorporierte Logik. In mehreren Stellen seiner Werke weist Hegel nachdrücklich hin auf die große Rolle, welche die Leidenschaft, d. h. das Interesse an der Förderung des Weltprozesses spielt. „So sagen wir also, daß überhaupt nichts ohne das Interesse derer, welche durch ihre Tätigkeit mitwirkten, zustande gekommen ist, und indem wir eln Interesse eine Leidenschaft nennen, insofern die ganze Individualität mit Hintansetzung aller anderen Interessen und Zwecke, die man auch hat und haben kann, mit allen ihr inwohnenden Adern von Wollen sich in einen Gegenstand legt, in diesen Zweck all ihre Bedürfnisse und Kräfte konzentriert, so müssen wir überhaupt sagen, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist" („Phil. d. Gesch." S. 28; vgl. die Enzykl." S. 474). Also nur durch leidenschaftliche, schmerzvolle Anstrengungen vermag der Geist die gähnende Kluft zwischen seinem Sein und seinem selbstgesetzten Sollen zu überdrücken und aus einem Zustand relativer Knechtschaft in einen vollkommener, unbedingter Freiheit überzugehen. Auf eine freie Geistigkeit geht die ganze, ungeheure Tätigkeit der Weltvernunft hin — die Vernunft will frei werden. „Der Geist ist nicht bloß Faktum, sondern auch Aufgabe." „Diese konkrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast 2500 Jahre (Thales wurde 640 vor Christus geboren) — seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen" (Gesch. d. Phil., Bd. III, S. 685).

Aus diesem Weltprozeß des ethischen Vorwärtsdrängens ergibt sich nun für den endlichen Geist die Möglichkeit eines sittlichen Lebens, sofern der Prozeß vermöge seiner bloßen, allumfassenden Tatsächlichkeit ein oberstes Prinzip der Moral, und zwar die Förderung des Prozesses selbst aufstellt (vgl. Eucken, „Die Einheit des Geisteslebens," S. 116).

Der einheitliche Denkprozeß vermag seine Selbstverwirklichung nicht anders zustande zu bringen als durch die Vermittelung einer aus sich selbst hervorgetriebenen Mannigfaltigkeit empirischer Daseinsformen, die zunächst in schroffem Gegensatz zu ihm stehen. Diesen selbstgesetzten Gegensatz zu überwinden, diesen hinausgeworfenen dunklen Stoff aus seiner Geistesentfremdung zur vernünftigen Klarheit wiederzugewinnen und zu immer höheren, geistigen Potenzen zu erheben — darin liegt die Aufgabe des Weltgeistes. Die Einzelkräfte und die endlichen Geister muß er für seinen Dienst gewinnen und als Mittel und Werkzeuge für seine Zwecke verwerten. Dies

tut er wohl kraft „seiner unendlichen List“, wodurch er seinen ewigen Vernunftgedanken in vollste konkrete Wirklichkeit umsetzt, trotz alles selbstsüchtigen Sinnens und Trachtens der Einzelmenschen. Ja sogar das Verkehrteste und der Unvernünftigste wird schließlich doch, sei es bewußt oder unbewußt, gezwungen, der Förderung der Sache zu dienen. Hegel sagt: „Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge (welthistorische Individuen) bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller Wut der Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegegeben. . . . Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend“ („Phil. d. Gesch.“ 32). Der eine absolute Zweck ist demnach der Geist selbst; alles andere ist Mittel. Erst wenn der Mensch an dieser Geistigkeit teilnimmt, wird er Selbstzweck und moralisches Wesen. Und die sittliche Aufgabe und das sittliche Leben bestehen für ihn eben darin, daß er sich völlig in den Geistesstrom hineinversetzt, sich unbedingt und rücksichtslos an die Geistesarbeit, an den Aufbau einer Geisteswelt von systematisch gegliederter Einheit und durchgängigen, vernünftigen Zusammenhängen macht. Eben dadurch, daß er eins mit der Vernunftnotwendigkeit, die in ihm und um ihn ringsum herrscht und waltet, geworden ist, erlangt er teil am höchsten Vernunftzweck und wird freier Geist. Dies ist eben seine Bestimmung als Persönlichkeit; aus diesem Boden des Göttlichen im Menschen wächst die Moralität, Sittlichkeit, Religiosität — die Hauptinhalte der geistigen Welt — empor. „Wenn wir es uns nun gefallen lassen, die Individualitäten, ihre Zwecke und deren Befriedigung aufgeopfert, ihr Glück überhaupt dem Reiche der Zufälligkeit, dem es angehört, preisgegeben zu sehen und die Individuen überhaupt unter der Kategorie der Mittel zu betrachten („Phil. d. Gesch.“, S. 33), so müssen wir andrerseits daran festhalten, daß der Mensch als Persönlichkeit, d. h. „als die sich wissende, sich bestimmende und sich wollende Freiheit“, über die Region der äußeren Notwendigkeit und Zufälligkeit in die höhere, ewige Ordnung der Vernunft erhoben ist. Auf der subjektiven Seite aber wird dies vornehmste Vorrecht der sittlichen Persönlichkeit erst dann realisiert, wenn das Selbst sich, sozusagen, an den universellen Vernunftprozeß ganz und gar ausgeliefert hat und auf diesem Wege einig und eins geworden ist mit dem Wahrhaftigen, dem Substantiellen, dem an und für sich Vernünftigen. Es ist absonderlich im Material der menschlichen Subjektivität, dem menschlichen Wesen und Wollen, wo der Vernunftzweck sich ausführt. Der Mensch und sein vielseitiges Kulturleben werden die höchste und letzte Verkörperung und Manifestation des Geistes in der Erscheinungswelt, die dadurch in das an und

für sich Seiende verwandelt wird. Es handelt sich daher um eine Vergeistigung und Verinnerlichung, eine Durchbildung und Umwandlung eines innerhalb und außerhalb des Selbst befindlichen Materials, und in letzter Instanz um das Schaffen einer neuen Welt und Wirklichkeit von reiner Geistigkeit.

Die unermeßliche Erweiterung des geistigen Gesichtskreises und der mächtige Schwung, die in einer derartigen Lebensauffassung liegen, springen ja ins Auge. Es fragt sich nur, ob das Gebäude eine zureichende Basis hat und was für eine Basis es in Wirklichkeit voraussetzt.

Was ist denn die Voraussetzung, die der teleologisch-ethischen Seite oder Phase des Hegelianismus zugrunde liegt? Vorläufig muß gesagt werden, die Teleologie ist durchaus denkbar; in dem Begriff liegt nichts Selbstwidersprechendes und die Natur, als nach Zwecken bestimmt zu denken, involviert keinen Widerspruch. Im Gegenteil: es ist schwer zu begreifen, wie es irgend einem vernünftigen Wesen einfallen konnte, die beiden Begriffe des Zwecks und der kausalen Notwendigkeit als unvereinbar einander gegenüberzustellen, wie es namentlich bei Spinoza und den Vertretern der naturalistischen Richtung in der neueren Wissenschaft und Philosophie geschehen ist. Man muß mit dem hervorragenden Naturforscher K. E. von Baer die Telephobie so vieler Naturkundiger auf Begriffsverwirrung zurückführen" (siehe Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit", 3. Aufl., S. 392). Eine gesetzmäßige Kausalordnung ist genau das, was ein Zweck zu seiner Verwirklichung braucht. Die bündigen, scharfen Ausführungen Liebmanns über diesen Punkt machen das völlig deutlich (ib. S. 391 ff.). Ob die Zweckmäßigkeit tatsächlich im Naturgeschehen vorwaltet, gehört nicht in die prinzipielle Frage. Wir fragen nur nach der ontologischen Grundlage der Zweckmäßigkeit, die Hegel in der Natur und in dem Weltganzen vorherrschend findet. Daß die Teleologie nicht als etwas Selbständiges, Durchscheinendes gedacht werden kann, daß sie vielmehr eine metaphysische Basis verlangt, das bedarf keiner weiteren Erörterung. Wie ein Gedanke keine Realität, es sei denn als die Aeußerung einer Intelligenz besitzt, so darf man ebensowenig eine Zweckidee hypostasieren. Zwecke sind wesentlich Persönlichkeitsbestimmungen und haben Bedeutung letzthin nur für die Persönlichkeit. Von einer leitenden, dirigierenden Idee zu reden ist im höchsten Maße töricht, aber nicht weniger ungereimt ist es, einem unbewußten Geist zwecksetzende und -tragende Macht zuzuschreiben. Das sind wesentlich unklare Vorstellungen, die sich beim Durchdenken zersetzen. Dagegen kennen wir Zwecktätigkeit und Zweckbewußtsein nur als organische Momente im lebendigen Kontext des Geisteslebens. Ist doch die Zwecktätigkeit geradezu das vornehmste Kennzeichen des Personallebens. Betrachtet man also den Naturverlauf als die zeiträumliche Realisierung und Dar-

stellung eines Zweckes oder mehrerer Zwecke, will man die Natur unter der Kategorie des Zweckes als eines konstitutiven Begriffs denken, so wird man dazu genötigt, diesen Zweck in dem Wissen und Wollen eines Geisteswesens zu begründen. Eine andere Alternative gibt es nicht. Es gibt nur zwei Möglichkeiten: entweder ist der Gang der Welt durchaus und konsequent mechanistisch, also als blinder Betrieb lauter wirkender Ursachen zu fassen; oder das Ganze ist als beherrscht von einer zwecksetzenden, zweckbewußten und zielstrebigen Geistesmacht zu betrachten. Alle Vermittelungsversuche vermögen keine eingehende Prüfung zu bestehen.

Hegels teleologische Weltbetrachtung mündet somit konsequenterweise in einen theistischen Gottesbegriff ein. Die Realität und Wirksamkeit der Zwecke beruht auf einer weltüberlegenen Macht und in diesem Sinne allerdings auf einer übernatürlichen Macht. Noch einmal geht Hegel über die Grenzen des Denkens als eines solchen hinaus. Einer solchen Fundamentierung wie der oben erwähnten bedarf das in sich selbst abgeschlossene und durchaus immanente Denken keineswegs. Es fragt sich ja sehr, ob der Zweckbegriff in einen konsequenten Intellektualismus hineingehöre. Es ist freilich eine große, tiefe Einsicht Hegels, daß im höchsten Wesen Freiheit und Notwendigkeit vereint, das Logische und das Ethische sozusagen vollkommen versöhnt sind. Aber diese Synthesis vollzieht sich nicht, wo ein Glied der Antithesis fehlt, wie dies der Fall ist bei dem streng folgerichtigen Intellektualismus. Insoweit die Ethik und die Teleologie einen Platz innerhalb der Wirklichkeitsgrenzen finden, eben in diesem Grade ist der die Wirklichkeit hervortreibende und tragende Geist mehr als Denken, und wir können nicht anders, als das Vorhandensein eines Selbstlebens anerkennen, welches nicht von hinten her getrieben wird und nicht aus vorangehenden logischen Verhältnissen notwendigerweise hervorfließt, sondern einem voranleuchtenden, gebieterischen Ideal zustrebt. Unter der Person versteht man eben ein derart sich betätigendes Wesen.

Als Gesamtergebnis dieses Abschnittes stehen nun zwei Sätze fest: einmal, die kosmische Teleologie ist auf das Wirken eines Welt-Ichs zurückzuführen; sodann ist die Zwecktätigkeit der Einzelwesen innerhalb des Ganzen der Ausfluß und Ausdruck eines Personallebens.

a) Der Prozeß als Persönlichwerden.

Alles, was dahin zielt, das Vorhandensein einer Gefühlstiefe, einer Innerlichkeit in dem Prozeß zu erweisen, kommt der Behauptung der persönlichkeitbildenden Bedeutung desselben zugute. Wenn auch das Persönliche letzthin die Basis aller Wirklichkeit bildet, so

ist doch gerade das Denken das Moment im Weltall, das den Anschein einer völligen Unabhängigkeit gegenüber der konkreten Totalität der Persönlichkeit am leichtesten annimmt. Wegen der logischen Notwendigkeit und der engen Verkettung der Elemente seiner Gedankengänge vermag das Denken scheinbar eines außerlogischen Grundes oder Trägers gänzlich zu entbehren. Durch eine bloße Analysis des Erkennens kommt man allerdings nicht auf eine adäquate Auffassung der Persönlichkeit. Die synthetische Apperzeptionseinheit ist schwerlich von einer logischen Abstraktion zu unterscheiden. Es läßt sich sogar behaupten, daß die Erkenntnislehre nie in Sicht irgend einer konkreten Realität komme und daß eine metaphysische Logik deswegen eine Contradictio in adjecto sei. Dem sei wie ihm wolle, es ist keine Frage, daß das Wesen und der Gehalt der Persönlichkeit schlechterdings nicht im bloßen Erkennen oder Denken ist. Persönlichkeit ist viel mehr als Denken. Sie ist der Grund wie der Inbegriff der gesamten Inhaltsbestimmungen des in der Geschichte sich selbst entfaltenden Geistes. Es ist schon zur Genüge gezeigt, daß diese Bestimmungen nicht in lauter begriffliche Konstruktionen aufgehen; dagegen trüben teleologische und ethische Elemente die vermeintliche begriffliche Reinheit des Gedankengangs und machen sich immer mehr und mehr geltend. Wir fanden, daß diese Weltfaktoren in letzter Instanz nicht anders als Seiten, Phasen oder Aeußerungen eines Personallebens sich begreifen lassen. Durch das unbewußte Werden der Logik und der Natur und durch das bewußte Werden der Geschichte hindurch streben sie nach vollständiger Selbsterfassung, nach der bewußten Selbstobjektivierung, die für Green das Wesentliche in der Persönlichkeit ausmacht (siehe „Prolegomena to Ethics“ p. 191). Das erstrebte Endziel wird in der Kulturgeschichte der Menschheit tatsächlich erreicht. Der Geist steht da in vollem Selbstbewußtsein.

Nun wird man wohl nicht so leicht bestreiten können, daß der Prozeß faktisch in der Herstellung endlicher Persönlichkeiten resultiert, aber daß eine unendliche Persönlichkeit sich daraus ergibt, wird von mehreren bedeutenden Hegelianern entschieden geleugnet. Das ganze System der Philosophie beschreibe nur den Gang der menschlichen Vernunft auf der Suche nach absoluter Wahrheit. Sie könne die Wahrheit nicht unmittelbar ergreifen und müsse folglich sozusagen „lavieren“. Daraus ergebe sich die Dialektik, die den vom Menschengeist notwendigerweise eingeschlagenen Umweg nach dem absoluten Standpunkt bezeichne. Die Philosophie sei also nichts anderes als eine Entwickelungsgeschichte der Erfahrung einzelner Denker, und das einzige Reale seien eben diese Denker. Nur Denker existieren; eine absolute Persönlichkeit gibt's nicht.

Das Gesamtergebnis ist ein Panpsychismus, der an den Berkeleyianismus erinnert. Allein mit dem Unterschiede, daß hier von einem

persönlichen Gott keine Rede sein kann. Nach Mc Taggart ist die Wirklichkeit eine Einheit von Differenzierungen. Die Einzelmenschen sind die Differenzierungen und das Absolute ist die Einheit derselben. Die letztere ist für die Differenzierungen da, aber das Umgekehrte gilt nicht. Das Absolute ist eine Einheit der Personen, aber nicht eine Person selbst. Mc Taggart behauptet, daß dieser Schluß als unausbleibliche Folge aus Hegels in der Logik dargestelltem Begriffe des Absoluten fließt, und daß er seine persönliche in der Religionsphilosophie ausgesprochene Ueberzeugung war. Was den ersten Satz anbelangt, so habe ich schon in dem 1. Teil gezeigt, daß die unerbittliche Durchführung des in dem außerordentlich verwickelten Hegelschen Lehrgebäude allerdings vorherrschenden intellektualistischen Moments die völlige Vernichtung des Persönlichen überhaupt, nicht bloß der absoluten Persönlichkeit, bedeutet. Was Hegels persönliche Ueberzeugung anbetrifft, so können wir seine Aussagen in der Religionsphilosophie in einem ganz anderen Sinne deuten.

Es kommt hauptsächlich darauf an, Hegels Auffassung vom Verhältnis der den Entwickelungsgang ausmachenden Stufen in ihrer ganzen Verwickelung klar im Auge zu behalten, indem man die verschiedenen Gedankenelemente gleichzeitig auseinander- und zusammenhält. Zwei Hauptpunkte fordern in diesem Zusammenhang besondere Beachtung.

Die Welt ist wesentlich da als die Erscheinung Gottes. Die Form dieser Erscheinung nun ist eine fortschreitende Entfaltung durch eine aufsteigende Reihenfolge von Stadien. Aus jeder nächstfolgenden Stufe leuchtet die Gottheit mit immer größerem Glanz hervor, indem jede Stufe das Licht aller vorangehenden in sich aufnimmt und ihr eigenes, eigentümliches Licht gleichsam dazu giebt. In der ihrer selbst völlig mächtig gewordenen menschlichen Vernunft kommt endlich der Strahl des Unendlichen zum ungehinderten, vollen Durchbruch. Kurz gesagt, es ist eine stufenweise zunehmende Offenbarung des an und für sich Wahren, in der die Wahrheit erst im letzten Stadium eine vollkommen angemessene Verkörperung findet, mithin als Wahrheit in der Form der Wahrheit sich aufschließt. Die Wahrheit ist die absolute Harmonie der Form und des Inhalts. Es erhellt daraus, daß den in formaler Hinsicht mangelhaften, früheren Stufen des Offenbarungsprozesses die Wahrheit fehlt. Nach einem absoluten Maßstab gemessen sind sie unwahr, d. h. die Unvollkommenheit ihrer Form läßt bloß eine Seite der Geistesfülle zur vollen Selbstmanifestation gelangen. Da nun Realität und Wahrheit bei Hegel gleichbedeutende Begriffe sind, so läßt es sich von diesem Gesichtspunkt aus wohl behaupten, daß die Zusammenfassung aller Wahrheit und Realität in dem sich selbst als Geist wissenden Geiste ein einfaches Verschwinden jeder vorhergehenden Stufe in der Wahrheitsentwickelung bedeutet. Mit dem

Erscheinen des Vollkommenen vergeht jede unvollkommene Daseinsform wie ein bloßes Nebelbild. Halbwahrheiten können nicht neben der Vollwahrheit bestehen. Es bleiben nur selbstbewußte Geister übrig, die allen fremden Inhalt endgültig sich zugeeignet haben. Auf diesem Standpunkt ist der Weltzusammenhang offenbar, wenn nicht gänzlich zerstört, doch etwas sehr Verschwommenes und Unsubstantielles geworden; Gottheit und Welt sind entschwunden, der Mensch allein bleibt. Danach bedeutet der Weltprozeß kein Persönlichwerden, weder eine Selbsterfassung des Absoluten, noch das Streben endlicher Geister nach vollem Persönlichsein, da jenes kein selbständiges, handlungsfähiges Dasein hat, mithin nur gedacht werden kann, während die Einzelpersönlichkeiten die Grundvoraussetzung des Gesamtfortganges, welcher die spirale Bewegung ihres Denkens beschreibt, sind.

Diese ganze Konstruktion beruht auf einer handgreiflich einseitigen Ausdeutung (Auffassung) des Hegelschen Weltbegriffs. Die verschiedenen Stufen des Prozesses, so sahen wir, behaupten sich als bleibende, ewig wertvolle Teile des Ganzen. An seiner besonderen Stelle im Ganzen ist jeder Teil wahr. Er wird unwahr erst dann, wenn er sich zum Ganzen oder zum Höhe- und Endpunkte der Entwickelung, also zur letzten, endgültigen Wahrheit machen will. Jede einzelne Stufe ist demnach sowohl wahr als unwahr; wahr im Verhältnis zur vorangehenden Stufe, unwahr im Verhältnis zur nachfolgenden Stufe, und wieder wahr als integrierender Bestandteil des Weltsystems. So gewinnt der Denkprozeß von neuem seine kosmische Bedeutung. Er läßt sich vielleicht als die Erfahrung eines absoluten Geistes begreifen; als die Erfahrung einzelner endlicher Geister oder einer Gemeinde läßt er sich unmöglich denken.

Ein Zweites aber ist zu bedenken, dies nämlich, daß Hegel die Weltarbeit und das Weltleben in das Leben des Absoluten hineinversetzt und es als einen doppelseitigen Denkprozeß des Wollens und des Erkennens faßt. Einerseits treibt der Begriff seinen Inhalt mehr oder weniger unbewußt hervor und entwickelt ihn unablässig fort, andererseits macht er seinen eigenen Inhalt zum Gegenstand eines vernünftigen Begreifens. Diesen Gedanken spricht Hegel ganz bestimmt in seiner Geschichte der Philosophie aus. Es heißt da: „Jede Philosophie, eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwickelungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt; der Einzelne mag sich aufspreizen wie er will, er geht nicht über sie hinaus. Denn er gehört dem einen allgemeinen Geist an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst und ist somit sein bestimmter substantieller Inhalt.“ („Gesch. d. Phil.“,

Bd. I, S. 59.) „Niemand kann über seine Zeit wahrhaft hinaus, so wenig, wie aus seiner Haut“ (ib. S. 69). Der absolute Geist aber ist Herr der Zeit und ihrer sämtlichen Bildungen: er erzeugt sowohl die mannigfachen Gestaltungen des Kulturlebens als die Philosophie, welche bestrebt ist, das vielseitige Ganze als vernünftige Einheit zu erfassen. In einem schöpferischen Akt faßt er das Pragmatische und das Theoretische zusammen oder, um genauer zu sprechen, er betätigt sich völlig und gleichmäßig in diesen zwei Hauptseiten der Wirklichkeit, welche er gebiert und trägt. Nach Hegel ist also der absolute Geist Denker wie Gedachtes, überall gegenwärtig und tätig an Selbstverwirklichung und Selbstoffenbarung. Die Geschichte des Weltalls allein ist die volle Aufschließung seines unendlichen Wesens; und gerade, weil die früheren Weltstadien mit ihren wahren, wenn auch fragmentarischen Erschließungen der absoluten Realität vorangegangen sind, geht am Endpunkt der Entwickelung die letzte höchste Wahrheit auf. Diese ist nichts weniger als die bloße Negation des Nichtabsoluten, vielmehr ist sie schließliche, innere Beleuchtung, also Affirmation aller Wirklichkeit. Hegel lehrt beides, — die letzte Stufe ist das einzig Wahre, und jede Stufe hat ihre Wahrheit. Das Wahre ist nicht aus der Pistole geschossen, sondern ist selbst ein Werden, eine notwendig vor sich gehende Selbstentfaltung, in der nichts Erreichtes je verloren geht, sondern das Wesenhafte als innere Bereicherung unfehlbar aufgespeichert und fortgetragen wird. Man vermißt die Tiefe von Hegels Auffassungsweise gänzlich, wenn man bei einer dieser beiden einander wechselseitig ergänzenden Wahrheiten stehen bleiben will.

Das Bisherige begründet zwei Schlüsse: erstens, vom Anfang bis zum Ende, und nicht bloß am Ende, kommt dem Weltprozeß Vernünftigkeit und Wirklichkeit zu; der Höhepunkt der Weltbewegung, nämlich das zur vollen Selbsterkenntnis kommen des Geistes, hat einen Sinn und seine Bedeutung eben in seinem Verhältnis zum Prozeß, mit welchem er inhaltlich identisch ist, ohne welchen er daher leer und nichtig wäre. Zweitens, der letzte Grund und die Realität der ganzen scheinbaren und wirklichen Welt ist in einer allgemeinen, unendlichen, substantiellen Subjektivität zu finden.

Mc Taggart spricht von dem Absoluten, als ob es nichts weiter als die logische Einheit der menschlichen Gemeinde wäre. Einheit ist aber eine viel zu arme, dürftige Kategorie, um das Wesen des Hegelschen Absoluten auszudrücken. Hegel selbst bemerkt: „Die Einheit Gottes ist immer Einheit, aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der Bestimmung dieser Einheit an: diese Bestimmung der Einheit wird übersehen und eben damit gerade das, worauf es ankommt“ (Phil. d. Rel.). Der Weltgedanke ist zunächst schaffende, allesdurchdringende Macht. Die logische Einheit schafft aber nichts, ringt sich nicht durch schwere

Konflikte hindurch, einem fernliegenden Vollkommenheitsziel entgegen. Sie steht einfach da, beruht auf dem im Lebenssturm und -drang errungenen Inhalte, erklärt nichts, sogar nicht ihre eigene Existenz. Das ist gewiß nicht das Absolute Hegels.

Das Absolute Hegels ist zu gleicher Zeit der Schöpfer, Träger und Endzweck der übersinnlichen wie der sinnlichen Welt. Es stellt sich jedenfalls im räumlichen, zeitlichen Elemente der Naturwelt als überschwängliche Kraft und unwiderstehlicher Schaffensdrang im Gegensatz zu der ewigen Ruhe einer logischen Abstraktion dar.

Nun ergibt sich die Antwort auf die kritische Frage, ob dem Absoluten das Fürsichsein zukomme. Wenn das Absolute die reale Basis alles Geschehens ist, wenn jede Erscheinung in irgend einem Maße eine Heraussetzung seines Wesens ist, so ist es unmöglich, das Wesentliche in dem menschlichen Selbstbewußtsein dem Absoluten abzusprechen. Das Absolute erkennt sich selbst in dem menschlichen Selbstbewußtsein. Es ist kein bloß passives Erkanntwerden, sondern ein selbsttätiges Sichselbstwissen. Von einer Selbsterkenntnis des unendlichen Geistes konnte nicht die Rede sein, wenn er nichts anderes als ein höchster, von der endlichen Vernunft gebildeter Einheitsbegriff wäre. Eben im Bewußtsein seiner Endlichkeit, das der endliche Geist hat, ist er für den unendlichen Geist. Mit einem Wort, die Einheit des Menschlichen und des Göttlichen drückt ein wirklich gegenseitiges Verhältnis aus und eben darin liegt für Hegel die Möglichkeit des religiösen Verhältnisses, das eine so hochwichtige Rolle in seinen Spekulationen spielt. Freilich hat Hegel, wie es ihm im spekulativen Interesse nahe lag, die Einheit nachdrücklicher als die Unterschiedenheit der Gottheit und der Menschheit betont; aber sie identifizieren wollte er ebensowenig, als beispielsweise Green „sein geistiges Prinzip“ mit dem menschlichen Selbstbewußtsein, in welchem es sich reproduziert, idenfizieren will; und doch wird klar behauptet, daß die engste, wesenhafteste Verwandtschaft zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit obwaltet, was sich wohl nicht von der Beziehung des Einzelgeistes zu irgend einem beliebigen Begriffe, selbst zu dem der Gemeinde behaupten läßt.

Genug, „das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt, aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen“ (Enzykl., § 384). Das heißt, die Geschichte der Welt ist die Geschichte ihres Geistwerdens, darauf ist sie eben angelegt. Eine Personalwelt ist die endgültige Form des Ganzen; über sie hinaus ist es unmöglich fortzuschreiten, bei etwas Geringerem wäre es gleich unmöglich stehen zu bleiben. Erst da gelangt die rastlos über alles hinausstürmende Weltbewegung zur

Ruhe des Gleichgewichts von unendlichem Inhalte und absoluter Form. Erst da wird das Weltganze vollkommen durchsichtig; der letzte Widerspruch wird aufgelöst.

Hegels Grundmotiv ist in Wahrheit ein sehr einfaches und leicht verständliches. Er nimmt an, daß die Erfahrungswelt von Anfang zu Ende, von Umkreis zu Mittelpunkt durchweg unserem Geist zugänglich ist und deshalb bis zum letzten Grunde selbst vernünftig ist. Wir können nicht umhin, alles nach den Betätigungsformen unserer geistigen Organisation erklären zu wollen. Diese machen wir notwendigerweise zu den obersten Normen aller Wirklichkeit und Möglichkeit. Die allgemeine Form nun unserer Vernunfttätigkeit und unseres Geisteslebens überhaupt ist die persönliche, die folglich die höchste Form des Weltdaseins überhaupt bildet. Sieht man dem Weltlauf und -zustand in concreto etwas näher zu, so wird man gewahr, daß die systematische Einheit des Ganzen und der Charakter der den Fortgang des Prozesses auszeichnenden Inhaltsbestimmungen unendliche Persönlichkeit als Grundbedingung ihrer Möglichkeit ist.

Kurz: die ideelle Voraussetzung der Vernunft und die reale Forderung der Tatsachen stimmen genau überein: mit dieser Uebereinstimmung geht der Geist aber aus seiner Selbstentäußerung und -entfremdung in sich selbst zurück. Dies völlige Beisichselbstsein ist also das Persönlichsein und der Gang dahin ist das Persönlichwerden.

Schlusswort.

Nach Hegels Auffassung der Philosophie ist dieselbe Einheit und Inbegriff aller vorangehenden Systeme; in ihr kommen sie alle erst zu ihrer vollen Wahrheit, ihrem vollen Recht. Wie es Windelband sehr richtig ausdrückt: „In der That ist die Hegelsche Philosophie mit ihrer umfassenden Systematisierung die Verarbeitung des ganzen Gedankenstoffes der menschlichen Geschichte.... Das historische Denken ist bei Hegel ohne die skeptische Konsequenz der absoluten Relativität aller Systeme, es hat vielmehr den Mut, den ganzen Prozeß der Gedanken mit allen seinen Widersprüchen aufzunehmen und als die integrierenden Bestandteile seiner eigenen höchsten Wahrheit zu proklamieren" („Gesch. d. neueren Phil.", Bd. II, S. 335). Zum Teil auf dieses Charakteristikum gründet sich die erstaunliche Fülle von teils entgegengesetzten, teils nicht harmonisierten Anschauungen, die in Hegels System nebeneinander- und durcheinanderlaufen. Der Persönlichkeitsbegriff ist geradezu ein Tummelplatz dieser verschiedensten Richtungen. Die Bedeutung einiger Hauptrichtungen für den fraglichen Begriff klar herauszuheben, habe ich mir zur Aufgabe gemacht. Wir sahen, daß eine starke pantheistische Gedankenströmung sich vornehmlich im Zusammenhang mit einer intellektualistischen Grundtendenz durch das System hindurchzieht.

Andererseits aber kam eine namentlich aus sittlich-religiösen Motiven quellende, theistische Gegenströmung deutlich zum Vorschein.

Aus der ersten ergibt sich ein in formaler Hinsicht vollkommenes abgerundetes harmonisches Ganzes. Dagegen in der zweiten allein liegt die Möglichkeit, der unermeßlichen Inhaltsfülle der Wirklichkeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Im ganzen muß man sagen, der Hegelianismus gelangt zu vollem Selbstbewußtsein und voller Tiefe nur auf dem Boden einer theistischen Weltanschauung. Hegel ist ein glänzender, unwillkürlicher Beweis für die Unentbehrlichkeit des Persönlichkeitsbegriffs für jede Philosophie,

die eine vollwichtige Wirklichkeitslehre sein will. Denn in jedem Falle geht die Tendenz des Intellektualismus als solcher stark dahin, das Persönliche auszuscheiden.

Ohnehin hat Hegel große Verdienste um den in Rede stehenden Begriff nach zwei Richtungen hin. Das Erste ist, daß er den Begriff mittels großer Erweiterung und Vertiefung zum obersten Prinzip der Welterklärung geeignet gemacht hat. Er hat die Begriffsfassung und das Problem auf ein höheres Niveau erhoben, indem er auf die innere wesentliche Unendlichkeit und Ewigkeit des Geistes hinwies und dadurch seine weit über das bloß Menschliche hinausgehende Weltbedeutung zur Darstellung brachte.

Das Zweite nun ist, daß er mit bewunderungswertem logischen Mut nichts von leeren, das Persönliche angeblich übersteigenden Möglichkeiten wissen wollte, sondern den persönlichen Geist als das definitiv Höchste hinstellte. Diese Konsequenz fehlt auffallenderweise mehreren der heutigen Neuhegelianer. Wenn beispielsweise Bradley in seinem Hauptwerk „Appearance and Reality" erklärt, daß das Absolute nicht persönlich, sondern überpersönlich sei, so sinkt er in einen überwundenen vorhegelianischen Standpunkt zurück. Eine derartige Behauptung sagt entweder, was eigentlich nichts sagt oder was grundfalsch ist. Daß das Absolute die Schranken der endlichen Persönlichkeit transzendiert, ist eine dürftige Selbstverständlichkeit. Daß wir andererseits nicht berechtigt, ja im Interesse der Vernunft sogar gezwungen seien, die höchste Realität nach unserer höchsten, reichsten Kategorie zu interpretieren, ist eine skeptische Zumutung, die jeder gesunde Menschenverstand, und erst recht jeder Idealist mit aller Entschiedenheit zurückweisen muß. In diesem Punkte wie auch in anderen bleiben die Schüler hinter dem Lehrer immer noch weit zurück.

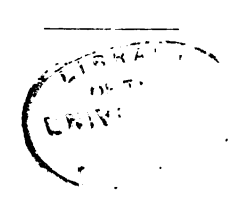
Zur Lösung der Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Persönlichkeit hat Hegel ohne Frage viel wertvolles Material geliefert. Die Mangelhaftigkeit und Unklarheit aber seiner Ausführungen über einige der wichtigsten Probleme der Persönlichkeitslehre ist schon öfters zur Sprache gekommen. Die Aufhellung dieser Rätsel darf füglich einer zukünftigen Gelegenheit vorbehalten werden.

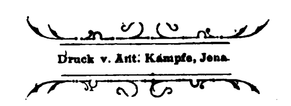
Lebensabriss.

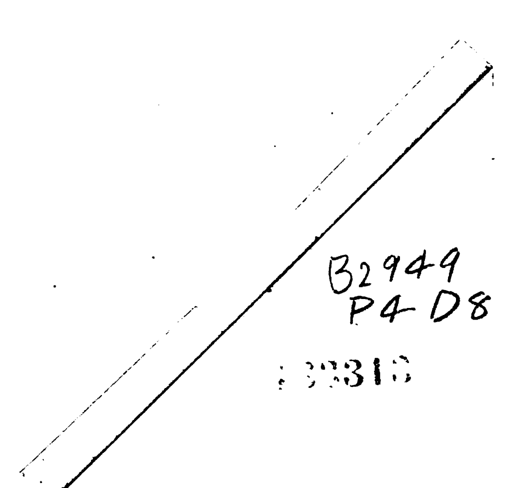
Verfasser dieser Arbeit, Frank Dunlop, Sohn des Professors der Theologie Rev. John Dunlop D. D., wurde am 19. Juli 1875 zu Dundee, Schottland, geboren. Er besuchte die „High School“ in Dundee bis 1887, dann die „High School“ in Dunedin, Neuseeland bis 1893. Im Jahre 1894 begann er an der Universität Neuseeland den vorgeschriebenen Kursus in „Arts“, in dessen Verlauf er den Grad eines „Baccalaureus Artium“ und bei dessen Schlusse im Jahre 1898 er mit Auszeichnung die Würde eines „Magister Artium“ in der Philosophie erwarb. Drei Jahre, vom Jahre 1899 bis 1902, widmete er sich dem Studium der Theologie und bestand sämtliche erforderlichen Prüfungen mit dem Erfolge, daß die kirchlichen Behörden ihn als vollberechtigt zum geistlichen Amte erklärten und ihm das Prädikat „Reverend“ verliehen.

Darauf, von 1902 bis 1903, studierte er drei Semester in Jena, wo er sich dem Studium der Philosophie, Geschichte und Geographie hingab.

Er fühlt sich besonders dem Herrn Geh. Hofrat Professor Dr. D. Eucken, der ihm vielfach Rat und freundliche Anregung zuteil werden ließ, zu Dank verpflichtet.




Druck v. Ant. Kämpfe, Jena.


B2949
P4D8
33316

